Rudolf Eucken

190
Eu 22 g
1913

BOOK 190 EU22G 1913 c.1
EUCKEN # GEISTIGE STROEMUNGEN
DER GEGENWART

3 9153 00064273 8

DL 101

531

GEISTIGE STRÖMUNGEN

GEISTIGE STRÖMUNGEN DER GEGENWART

VON

RUDOLF EUCKEN

DER GRUNDBEGRIFFE DER GEGENWART

VIERTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

Neue Ausgabe

VERLAG VON VEIT & COMP. IN LEIPZIG

1913

190
Eu 22 g
1913

Vorwort zur dritten Auflage

Die dritte Auflage ist gegen die zweite noch mehr verändert als diese gegen die erste; bildete bei ihr die geschichtliche Darlegung den Grundstock, den die sachliche Erörterung nur umsäumte, so ist diese in der zweiten Auflage weit selbständiger geworden und hat in der dritten die volle Herrschaft erlangt; das Buch ist nun vor allem ein Ausdruck einer eigentümlichen philosophischen Gesamtüberzeugung und will als solcher gewürdigt sein. Das mußte auch die Darstellung wesentlich verändern, das verlangte namentlich eine präzisere Anordnung und Einteilung des Stoffes bis in die einzelnen Abschnitte hinein.

Den Grundgedanken der früheren Behandlungen: die Verknüpfung von Historischem und Sachlichem einerseits, die Zerlegung in einzelne Abschnitte andererseits glaubte ich dabei festhalten zu können. Daß das Geschichtliche mir mehr ist als ein Gegenstand gelehrter Beschäftigung, daß es, freilich unter bestimmten Voraussetzungen, zur Erhöhung der eignen Arbeit kräftig beizutragen vermag, dafür kämpft das Buch ebenso als Ganzes wie in besonderen Erörterungen, die sich hier nicht vorwegnehmen lassen. Das Ausgehen von einzelnen Problemen aber gewährte den Vorteil greifbarer Angriffspunkte, von denen sich rasch zu irgendwelcher Entscheidung vordringen ließ. Allerdings verblieb dabei der Mißstand, daß das Ganze der Überzeugung nicht als solches volle Rechenschaft geben und sich in einem fortlaufenden Zusammenhange darlegen kann.

Dieser Mangel sei bereitwillig zugestanden, er ist zu eng mit dieser Behandlungsweise verbunden, als daß sich ihm hier abhelfen ließe. Gewisse Ergänzungen bieten in dieser Hinsicht meine früheren Bücher, die größte Lücke liegt in dem Mangel einer genügenden erkenntnistheoretischen Fundamentierung, mein nächstes Buch wird einer prinzipiellen Erörterung dieses Problems gewidmet sein.

Mehr noch als die Art der Behandlung aber ist es eine durchgehende Grundüberzeugung, welche die verschiedenen Auflagen zusammenhält, die Überzeugung von der Unsicherheit des Bodens, auf dem unser ganzes Kulturleben und mit ihm auch unsere wissenschaftliche Arbeit steht, die Überzeugung, daß dieses Leben nicht nur einzelne Probleme in Hülle und Fülle enthalte, sondern daß es auch als Ganzes einer energischen Revision und einer gründlichen Erneuerung bedürfe. Am Streben danach aber schien mir auch die Philosophie sich beteiligen zu müssen, ja sie besonders schien hier zu eifriger Mitarbeit berufen. Das brachte mich in Gegensatz zum Hauptzuge der heutigen deutschen Philosophie, der seine wissenschaftliche Arbeit unbeirrt durch jene Fragen und Zweifel ruhig fortführen zu können meint. Wie viel Wertvolles diese Arbeit, namentlich in der genaueren Durchbildung der einzelnen Erkenntnisgebiete, geleistet hat und weiter leistet, das sei freudig und dankbar anerkannt. Aber zugleich sei auch auf dem Rechte und der Notwendigkeit jenes allgemeineren Problems mit aller Entschiedenheit bestanden; wir werden uns in der Arbeit dafür in keiner Weise durch die Sorge um die Stellung anderer dazu beirren lassen, sondern lediglich und allein der inneren Notwendigkeit der Sache vertrauen.

Aber es sprechen neuerdings auch Zeichen in Hülle und Fülle dafür, daß weitere Kreise den Problemen, für die wir eintreten, ihre Teilnahme zuwenden. Die inneren Verwicklungen unserer Kultur, ja unserer gesamten geistigen Lage werden

immer augenscheinlicher, mehr und mehr empfinden wir darin schwere Unwahrheiten, Phrasen, wo wir Wirklichkeiten, Steine, wo wir Brot suchten. Nun steht dabei das Glück und der Sinn unseres eignen Daseins auf dem Spiele; so erhebt sich immer dringender das Verlangen nach Klärung wie nach Befestigung, so wird auch die Philosophie immer zwingender zur Arbeit an diesen Lebensfragen aufgerufen. Neue Wogen des Lebens steigen auf, neue Stimmungen ergreifen die Gemüter und heißen sie neue Ziele suchen.

Diese inneren Wandlungen haben auch meinen Büchern mehr und mehr Freunde zugeführt und mir das Bewußtsein eines engen geistigen Kontaktes mit der Zeit gegeben, das ich früher nicht haben konnte. Mit besonderer Freude begrüße ich die unerwartet rasch wachsende Teilnahme des aufsteigenden jüngeren Geschlechts; möchte solche Teilnahme auch diesem Buche zugute kommen, und möchte sie namentlich zu einer Weiterführung der hier bloß entworfenen und sicherlich oft sehr unvollkommen behandelten Probleme wirken. Denn was uns gemeinsam vorschwebt, ist schließlich nichts geringeres als die Idee eines neuen Menschen und einer neuen Kultur; nur ein Zusammenschluß der Kräfte, nur eine Überwindung alles bloß Individuellen, nur das Entstehen einer durchgehenden Bewegung kann uns bei einer so gewaltigen Frage weiterbringen.

Jena, im Februar 1904.

Rudolf Eucken

Vorwort zur vierten Auflage

Die vierte Auflage ist gegen die dritte nicht so umgewandelt worden wie diese gegen die zweite, immerhin bringt sie manche Veränderung. Mehrere Abschnitte sind völlig umgearbeitet, einer (über den Wert des Lebens) neu hinzugefügt worden; durchgängig aber war das Bemühen, die Darstellung flüssiger, den Inhalt gesättigter, die Hauptthesen präziser zu gestalten, die Probleme der Zeit unmittelbarer zu erfassen, mit dem allen das Ganze anschaulicher und eindringlicher zu machen; auch wurden diesmal weit mehr die Bewegungen des Auslandes in die Betrachtung hineingezogen. So hoffe ich, daß die neue Auflage als Ganzes einen merklichen Fortschritt bringt.

Jena, Ende August 1908.

Rudolf Eucken

Inhaltsübersicht

Einleitung.	Seite
Die Zeitlage und unsere Aufgabe ihr gegenüber	1
A. Zum Grundbegriff des Geisteslebens.	
1. Subjektiv – Objektiv.	
a) Geschichtliches	10
b) Das 19. Jahrhundert	18
c) Die positive Behauptung.	
α. Einführung	27
β. Der Grundbegriff des Geisteslebens	30
γ. Das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben	33
δ. Ergebnisse für den Wahrheitsbegriff	35
2. Theoretisch – praktisch (Intellektualismus – Voluntarismus).	
a) Geschichtliches	37
b) Die Behauptung des Voluntarismus	43
c) Der Pragmatismus	47
d) Die eigene Behauptung: der Aktivismus	51
e) Intellekt und Intellektualismus	52
α. Die Überflutung des modernen Lebens durch den Intellektualismus	53
β. Die Begründung des Erkennens im Lebensprozesse	56
γ. Die bewegende Kraft im Wahrheitsstreben	59
δ. Konsequenzen für die Erkenntnisarbeit	63
ε. Konsequenzen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie	66

3. Idealismus-- Realismus.	Seite
a) Die Ausdrücke	68
b) Zum Kampf der Lebensgestaltungen	70
α. Der Realismus des 19. Jahrhunderts	72
β. Die Schranken des neuen Realismus	74
γ. Kritik der überkommenen Formen des Idealismus	76
δ. Erörterung des Wirklichkeitsproblems	79
ε. Die Forderungen eines neuen Idealismus	81
B. Zum Erkenntnisproblem.	
1. Denken und Erfahrung (Metaphysik).	
a) Geschichtliches	84
b) Das Recht einer selbständigen Philosophie	93
c) Die Wendung zur Metaphysik	104
d) Der Gesamtanblick der menschlichen Erkenntnisarbeit	111
e) Würdigung des Rationalismus und des Empirismus	117
2. Mechanisch--organisch (Teleologie).	
a) Zur Geschichte der Ausdrücke und Begriffe	126
b) Zur Geschichte des Problems	130
c) Erwägungen zum Kampf der Gegenwart	
α. Das Problem im Gebiet der Philosophie	142
β. Das Problem in der Naturwissenschaft	144
γ. Das Problem auf gesellschaftlichem Gebiet	149
3. Gesetz.	
a) Zur Geschichte	154
b) Der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit	159
C. Zum Weltproblem.	
1. Monismus und Dualismus.	
a) Zur Geschichte und Kritik der Begriffe	170
b) Der Monismus der Gegenwart	183
2. Entwicklung.	
a) Zur Geschichte des Ausdrucks	192
b) Zur Geschichte des Begriffs und Problems	193
c) Die Verwicklungen und Schranken der bloßen Entwicklungs- lehre	206
d) Forderungen für einen neuen Lebensstypus	221
D. Zu den Problemen des Menschenlebens.	
1. Kultur.	
a) Zur Geschichte des Ausdrucks und Begriffs	228

b) Kritische Erwägung.	Seite
α. Das Problem des Wesens und Wertes der Kultur	235
β. Das Problem des Inhalts der Kultur	237
γ. Das unsichere Verhältnis des Menschen zur Kultur	240
c) Forderungen für ein wahrhaftiges Kulturleben.	
α. Die Notwendigkeit einer tieferen Begründung	243
β. Die Notwendigkeit einer inneren Weiterbildung der Kultur	247
2. Geschichte.	
a) Zur Entwicklung des Problems	253
b) Forderungen und Ausblicke	262
Anhang: zum Begriff des Modernen	273
3. Gesellschaft und Individuum (Sozialismus).	
a) Das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum.	
α. Geschichtliches	283
β. Die Probleme der Gegenwart.	
αα. Die Unzulänglichkeit einer bloßgesellschaftlichen Kultur	292
ββ. Die Unzulänglichkeit einer bloßen Individualkultur	302
γγ. Die Notwendigkeit einer inneren Überwindung des Gegensatzes	312
b) Die sozialdemokratische Bewegung	313
4. Probleme der Moral.	
a) Die unsichere Stellung der Moral in der Gegenwart	322
b) Moral und Metaphysik	324
c) Moral und Kunst (ethische und ästhetische Weltanschauung)	
α. Die Geschichte des Problems	329
β. Die Probleme der Gegenwart.	
αα. Der moderne Ästhetizismus	336
ββ. Die Stellung der Kunst im modernen Leben	339
5. Persönlichkeit und Charakter.	
a) Persönlichkeit.	
α. Zur Geschichte des Ausdrucks	343
β. Zur Geschichte des Begriffs	345
γ. Untersuchung des Problems	348
b) Charakter.	
α. Geschichtliches zum Ausdruck und Begriff	355
β. Die Lage der Zeit	358
6. Freiheit des Willens.	
a) Einleitung	363
b) Erwägungen zur Behauptung des Determinismus	366

E. Letzte Probleme.	Seite
1. Der Wert des Lebens.	
a) Einleitendes	376
b) Die Verwicklung der Gegenwart	378
2. Das Problem der Religion (Immanenz und Transzendenz).	
a) Zur Geschichte der Ausdrücke	390
b) Die Bewegung der Neuzeit zur Immanenz	392
c) Die Verwicklungen im Begriffe der Immanenz	394
d) Das Wiedererwachen des religiösen Problems	396
e) Forderungen für die gegenwärtige Lage der Religion	398
Schlußwort	404
Sachregister	405

Einleitung.

Die Zeitlage und unsere Aufgabe ihr gegenüber.

Wer die geistige Lage der Zeit überblickt und prüft, der wird vor allem eine starke Verworrenheit und eine peinliche Unsicherheit über das Hauptziel des Strebens empfinden; überall ein Auseinandergehen der Menschheit in Parteien, oft auch ein Gespaltensein des Menschen bei sich selbst. Dieser verworrene und unsichere Stand mag zunächst als eine Wirkung der geschichtlichen Überlieferung erscheinen. Denn von der Vergangenheit her umfassen uns verschiedenartige, ja einander feindliche Strömungen, ein Erbe und eine Last aus tausendjähriger Arbeit; nichts unterscheidet die moderne Kultur mehr von der einfacheren des Altertums als solches Durchtränktsein von Gegensätzen. Das Mittelalter überlieferte ein Lebensganzes, das die grundverschiedene antike und altchristliche, künstlerische und religiöse, weltfreudige und weltfeindliche Denkweise weniger gegenseitig ausglich als geschickt zusammenfügte. Diesem Gefüge setzte die Neuzeit einen neuen Lebensdrang, ein Verlangen nach unbegrenzter Entfaltung der Kraft und voller Beherrschung der Dinge entgegen, aber die nähere Ausführung dessen entzweite das Neue alsbald bei sich selbst: einerseits verlangte das Seelenleben mit seinem Denken, andererseits die Natur mit ihrem Mechanismus die Herrschaft über Leben und Welt (Intellectualismus und Naturalismus). Alle solche Gegensätze läßt das 19. Jahrhundert mit seiner historischen Bildung und seiner grüblerischen Reflexion in greller Deutlichkeit sehen und mit voller Stärke empfinden, es drängt zwingend zu einer schärferen Scheidung der verschlungenen Gedankenmassen, es verbietet ihnen immer strenger ein friedliches Zusammengehen. Und wie viel hat das 19. Jahrhundert bei sich selbst erlebt, wie eingreifende

Wandlungen hat es durchgemacht, deren einzelne Phasen auch bei äußerer Zurückdrängung uns innerlich nahe bleiben und nach widerstreitenden Richtungen ziehen: die künstlerische Geisteskultur unserer klassischen Literaturepoche, ein kraftvoller und selbstbewußter Realismus, ein Rückschlag gegen diesen Realismus in einem Subjektivismus seelischen Fürsichseins, schwebender Stimmung! Wie viele Gegensätze tragen wir aus altem und neuem Bestande in uns, wie viel haben wir zu tun, um ihrer innerlich Herr zu werden!

Um diese verschiedenartigen Anregungen zu verarbeiten und mit einander auszugleichen, bedürfte es überlegener geistiger Kraft. Da diese fehlt, so erscheinen alle Mißstände, welche das Bewältigtwerden des Menschen von seinen eignen Erlebnissen, das Unterliegen unter die Zerstreutheit des Daseins herbeiführen muß. Keine festen Ziele beherrschen das Streben, keine einfachen Ideen entwinden sich dem Chaos und befreien von seinen Wirren und Zweifeln. Vielmehr bewältigen uns die unmittelbaren Eindrücke und zerreiben das Leben unter ihren Widersprüchen. So treiben wir unsicher auf den Wogen der Zeit einher, wehrlos gegen alles, was uns mit starkem Bewußtsein und kecker Behauptung naht, wehrlos auch gegen die eigenen Einfälle und Leidenschaften, ein Spiel von wechselnden Lagen und Launen.

Diese Lage wird namentlich dadurch gespannt, daß die Wandlungen, die wir erfahren, sich schließlich zu Einer Frage verbinden und uns vor ein einziges Entweder – Oder stellen, das keine Verschleierung duldet und eine Entscheidung des ganzen Menschen verlangt. Das stille, aber unablässige und unwiderstehliche Wirken der modernen Arbeit hat an der überkommenen Lebensführung nicht nur alle einzelnen Punkte verändert, es hat sie als Ganzes untergraben und unhaltbar gemacht. Die ältere Denkweise behandelte, offen oder versteckt, gröber oder feiner, sinnlicher oder geistiger, den Menschen als das Maß und den Mittelpunkt des Alls, verwandelte die Wirklichkeit in ein Reich von menschenartigen Größen und machte das Wohlergehen des Menschen zum Ziele alles Geschehens. Diesen Anthropismus hat das Ganze der modernen Arbeit gründlich zerstört; nicht nur die unermeßliche Erweiterung der äußeren Welt, auch die Aufdeckung innerer Notwendigkeiten und sachlicher Zusammenhänge im eigenen Bereich der Menschheit, ein weites Hinauswachsen des geistigen Schaffens über das bloße Subjekt machen jenes Sicheinspinnen in das Menschliche zu einer unerträglichen Enge, sie

erwecken zugleich ein glühendes Verlangen nach einem weiteren, freieren, gehaltvolleren Sein, einen starken Durst nach einem Leben mit der Unendlichkeit und der Wahrheit des Alls. Diese Wandlungen treten immer mehr auch in das Bewußtsein der Menschheit und verlangen stürmisch ihr Recht.

Aber aus dem Nein entspringt dabei keineswegs rasch ein Ja, und der Erschütterung entspricht nicht eine Befestigung. Denn die neue Lage eröffnet zwei Möglichkeiten, die, als schroffe Gegensätze, keinerlei Ausgleichung dulden. Hat jene weltgeschichtliche Bewegung gegen das Beharren beim Bloßmenschlichen den Sinn, daß der Mensch sich als ein bloßes Naturwesen zu verstehen und all sein Sinnen und Tun dem Rahmen der Natur einzufügen habe? Dann wäre alles unterscheidend und auszeichnend Menschliche als ein verderblicher Wahn zu entfernen, alle Größen und Güter unseres Lebens hätten ihr Gesetz und ihre Gestalt von der Natur zu empfangen. Oder besagt jene Bewegung, daß innerhalb des Menschen selbst eine neue Welt, eine geistige Welt emporsteigt und ihn wie über die Natur auch über sich selbst hinaushebt? Beginnt mit ihm eine neue Stufe der Wirklichkeit, und kann sein Seelenleben sich von innen her zu einer Welt erweitern? Dann würde zur Hauptaufgabe die Ergreifung, Aneignung und Ausbildung dieser Welt, dann müßte der Mensch vor allem hier sich befestigen und all sein Sinnen und Streben nicht sowohl rückwärts als vorwärts richten. So ist der Mensch entweder weniger oder mehr, als er sich heute einzuschätzen pflegt; je nach der Entscheidung für dieses oder jenes muß aber das Leben sich vom Größten bis zum Kleinsten verschieden gestalten. Aber so unerläßlich die hier gebotene Entscheidung ist, jene Schwäche des Einheitsstrebens läßt die Zeit unsicher zögern und schwanken, nach wechselnden Eindrücken neigt sie bald hieher bald dahin; indem sie im Gesamturteil das eine billigt, will sie zugleich von dem anderen nicht lassen; so bejaht sie hier, was sie dort verneint, so setzt sie an keiner Stelle ihr ganzes Wollen und Wesen ein. Oft genug ist diese Lage geschildert worden, ihr rascher Wechsel der Strömungen und Stimmungen, ihr Mangel an Logik, wie ihn sowohl die Unempfindlichkeit auch für die härtesten Widersprüche und das Ineinander-schieben verschiedenartigster Gedankenmassen, als die Schwäche des Ausdenkens, des Verfolgens der Behauptungen in ihre Voraussetzungen wie ihre Konsequenzen zeigt. In allem diesem erscheint ein starkes Sinken des inneren Lebensstandes, ja eine innere Verarmung des

Lebens, das aber inmitten staunenswerter Fortschritte an seiner Peripherie, inmitten nie gesehener, nie geahnter Virtuosität von technischen Leistungen, inmitten überströmenden Reichtums an äußeren Erfolgen!

Augenscheinlich befinden wir uns in einer geistigen Krise, die uns zu übermannen droht. Aber es ist diese Krise nicht der Bosheit oder der Zweifelsucht Einzelner, sondern sie ist dem Ganzen der weltgeschichtlichen Lage entsprungen. Sollten wir nicht hoffen dürfen, daß die Notwendigkeit, welche eine solche Krise erzeugte, uns auch irgendwelche Mittel und Hülfen gewährt, die über sie hinausführen könnten?

In Wahrheit fehlt es nicht an Widerständen und Gegenwirkungen gegen jene chaotische Lage, an Versuchen, ihr eine einheitliche Gestaltung des Lebens, ein einheitliches Bild der Wirklichkeit entgegenzusetzen; leider bleiben aber diese Versuche meist unter dem Einfluß dessen, das sie überwinden möchten. Die Zeit des selbstbewußten Spezialisismus, den die Arbeit an der endlosen Breite der Dinge alle Sorge um das Ganze vergessen ließ, hat ihren Gipfel hinter sich. Aber das Streben zur Einheit gestaltet sich zunächst meist so, daß die einzelnen Lebens- und Wissensgebiete die Sache an sich reißen und das Bild vom Ganzen nach ihren besonderen Eindrücken, Erfahrungen, Zwecken entwerfen. Mehr als es sonst geschah, erzeugen sie innerhalb ihres besonderen Kreises geschlossene Gedankenmassen, dringen damit kühnlich über die Grenzen jenes Kreises hinaus und möchten die ganze Wirklichkeit meistern. Ihre besonderen Aufgaben werden vor alle übrigen gestellt, ihre Begriffe, Maßstäbe, Methoden sollen schlechweg gelten, ihr Gebiet wird ihnen zum beherrschenden Mittelpunkt der gesamten Wirklichkeit. So bildet sich die Religion, so oft auch die Kunst ihre eigene Welt, so erzeugt die soziale Bewegung ihre besondere Weltanschauung, so erweitern sich auf intellektuellem Gebiet namentlich oft die Naturwissenschaften zu einer allumfassenden Philosophie. Das tat zunächst die Zoologie unter dem Einfluß des Darwinismus, das sehen wir jetzt auch von Physikern, Physiologen u. s. w. unternommen. Die Kühnheit des Weltgedankens ist jetzt von den Philosophen zu den Naturforschern gewandert, und es fehlt hier nicht an kecken Husarenritten in das Land der Wahrheit; die Verquickung der philosophischen Behauptung mit tüchtiger Forschungsarbeit läßt dabei manche das Ungeheuerliche des Wagnisses kaum empfinden.

So entstehen eigentümliche Durchblicke, Partialweltbilder, deren

sinnliche Nähe und leichte Faßlichkeit die Geister gewinnt und ein gutes Stück mit sich fortreißt. Jedoch immer nur ein Stück. Denn schließlich wird die Wahrheit der Dinge Widerstand leisten und das aufgedrängte, viel zu knappe Maß zersprengen; sie wird es um so eher, als jene Bewegung die verschiedenen Ansprüche bald zusammenstoßen und sich ihr Recht gegenseitig bestreiten läßt. Nun wird offenbar, daß sich nicht wohl vom Teil zum Ganzen bauen läßt, und daß die Teilwahrheiten mit ihrer Überspannung zur Gesamtwahrheit sich in Irrung verkehren. Soweit aber jene Partialbewegungen Macht behaupten, einander hemmen und durchkreuzen, müssen sie die Verwirrung, die sie bekämpfen, vielmehr steigern; vielleicht wirkt heute kaum etwas so sehr zur Entzweiung als jenes unzulängliche Streben nach Einheit. Nie war so viel die Rede von Monismus wie heute, und nie ging die Menschheit so weit auseinander wie heute.

Aber so unzulänglich jene Versuche sind, sie bleiben wertvoll durch ihre Lehren. Namentlich zeigt ihr Scheitern mit voller Klarheit, daß sich nichts von den einzelnen Punkten her ausrichten läßt, sondern es eine der Zerstreuung überlegene Einheit zu suchen gilt; ohne eine Erhebung über das Ganze der Zeitlage, ohne ein Ergreifen neuer Anfänge gibt es keine Hoffnung, der Krise gewachsen zu werden. Aber warum sollte jenes unmöglich sein? Die Geschichte ist für das Innere des Lebens kein fortlaufender Anstieg zur Höhe; da wesenhaftes Geistesleben sich in der Geschichte nicht nur entwickelt, sondern sich auch in ihr auslebt, so kommen immer wieder Zeiten, wo es aus der Wirkung im menschlichen Dasein zu sich selbst zurückkehren und die Wurzeln seiner Kraft neu beleben muß. So allein kann es der Zeit überlegen werden und dahin wirken, das Wahre in ihr von dem Problematischen zu befreien, das uns beirrt und entzweit. Eine solche Zeit ist einmal wieder gekommen, es gilt eine Selbstbesinnung auf die Grundlagen unseres Daseins, auf unser Grundverhältnis zur Welt, es gilt eine Berufung von der bloßen Zeit an das Ewige in der Zeit, vom bloßen Menschen an die überlegenen Gewalten und Ordnungen, die aus dem Menschen mehr als ein bloßes Naturwesen machen.

Bei solcher Lage hat jeder, der den Notstand durchschaut, nach dem Maße seines Vermögens für jenes Ziel der Vertiefung des Lebens und der Erneuerung der Kultur zu wirken. Der Weg, den unser Werk dabei einschlagen soll, wird namentlich durch drei Merkmale bestimmt.

1. Unsern nächsten Vorwurf sollen die der Zeit charakteristischen Hauptbewegungen, die geistigen Strömungen, bilden, wie es in Kürze heißen mag. Wir sprechen von solchen und nicht von Begriffen oder Ideen, um von Anfang an die Meinung fernzuhalten, als ob es sich an erster Stelle um bloß intellektuelle Vorgänge handle und bei diesen die Entscheidung liege. Mag sich äußerlich der Streit vorwiegend auf intellektuellem Gebiet abspielen, dahinter stehen Lebensbewegungen aus dem Ganzen, dahinter steht eine eigentümliche Absteckung der Wirklichkeit, eine eigentümliche Gestaltung des Lebens; inmitten vielfachen Streites und durch verschiedene Probleme hindurch kann bei diesen Voraussetzungen der Zeit eine Gemeinschaft walten; so ist ihre Heraushebung besonders geeignet, zu einem Gesamtbilde der Zeit zu verhelfen und das Eigentümliche der Zeit klar erkennen zu lassen. Das Ausgehen von der Vielheit aber hat den Vorteil, uns die Behauptungen und Probleme der Zeit greifbarer und anschaulicher zu machen; es hat den weiteren Vorteil, die Erörterung rasch auf einen bestimmten Punkt zu führen, an dem sachliche Notwendigkeiten hervorzubrechen und unserem Denken Wege zu weisen vermögen. Die Untersuchung wird zeigen, daß wir überall auf dieselben Fragen kommen, ja daß ein und dasselbe Hauptproblem durch alle Mannigfaltigkeit wirkt, auch wird sie zeigen, daß, wie an jeder Stelle um das Ganze gekämpft wird, so die Entscheidung über das Ganze in alle Verzweigung hineinreicht. Der eignen Behauptung darüber dürfen wir uns aber um so sicherer fühlen, je mehr die Erfahrungen und Forderungen der einzelnen Punkte zu ihr drängen und sie als die einzige Möglichkeit einer glücklichen Lösung zeigen.

2. Was wir aber näher bei den einzelnen Strömungen ermitteln und wonach wir sie prüfen wollen, das ist der von ihnen behauptete oder doch in ihnen enthaltene Lebensprozeß; namentlich soll uns die Frage beschäftigen, ob dieser Lebensprozeß ein selbständiges Geistesleben möglich macht. Ein gewisser Tatbestand des Geisteslebens pflegt, wenn auch oft widerwillig, von jedem anerkannt zu werden; wie viel aber in ihm liegt, und was er über die nächste Erscheinung hinaus verlangt, an welche Voraussetzungen und Bedingungen er geknüpft ist, das bleibt meist in völligem Dunkel. Wie sich die Bewegungen der Zeit zu diesem Problem, zum Problem der Möglichkeit des Geisteslebens, stellen, und was sie dafür leisten, darauf sei vornehmlich das Augenmerk gerichtet. So soll uns nicht

die Breite der Leistungen festhalten, sondern wir streben rasch zu dem sie durchwaltenden Leben, als dem letzten Punkt, der erreichbar ist und von dem aus sich unsere Gedankenwelt aufzubauen hat; es bringt uns solche Wendung zum Lebensprozesse wohl am sichersten an den Punkt, wo die Probleme dem Einzelnen zum eignen Erlebnis werden, wo er am ehesten eigene Erfahrungen einsetzen und am wenigsten eine eigne Entscheidung ablehnen kann.

3. Wo der Gehalt der Zeit den Ausgangs- wie den Endpunkt bildet, da empfiehlt sich ein Heranziehen der geschichtlichen Betrachtung zur Unterstützung der philosophischen Arbeit. Jene Betrachtung helfe zunächst dazu, die geistige Art der Gegenwart durch Aufdeckung ihres Werdens und ihrer Zusammenhänge heller zu beleuchten und deutlicher abzugrenzen. Für die Fassung und Schätzung dessen, was die Zeit beherrscht, kann es nicht gleichgiltig sein, ob wir in ihm eine Woge des bloßen Augenblickes oder einen bleibenden Lebensstrom erkennen, ob das heutige Erlebnis schon öfter erlebt wurde und einem wiederkehrenden Rhythmus angehört, oder ob in ihm etwas völlig Neues und Eigenartiges aufsteigt, auch ob es mehr eine Wirkung oder eine Gegenwirkung, mehr einen Vorstoß oder einen Rückschlag bedeutet. Diese geschichtliche Betrachtung hat bei den verschiedenen Punkten verschieden weit in die Vergangenheit zurückzugreifen. Oft wird die Bewegung in ihren Hauptphasen durch das Ganze der europäischen Kulturentwicklung zu verfolgen sein, an anderen Stellen wird die nächstvorangehende Epoche zur Aufklärung der Gegenwart genügen.

Solche hellere Beleuchtung des Tatbestandes an der Hand der Geschichte mag eine selbständige Untersuchung vorbereiten, wenn anders ein Ding in seiner Eigentümlichkeit schärfer sehen, zugleich seine Grenzen deutlicher sehen und ein Problem in ihm erkennen heißt. Aber nicht nur die Behauptung der Gegenwart, auch die geschichtlichen Zusammenhänge, ja die Geschichte als Ganzes verwandeln sich bei Aufdeckung des in ihnen wirksamen Lebensprozesses in ein Problem; der Lebensprozeß mit seiner Bewegung läßt sich aus dem Chaos der Erscheinungen nicht wohl heraussehen ohne eine Versetzung aus der geschichtlichen Betrachtung in eine zeitlose und unmittelbare, ohne ein Aufnehmen der Frage nach seiner Wahrheit und seinem Rechte; das Ganze läßt sich nicht durchleuchten, ohne daß sich ursprüngliche, eigene, letzte Tatsachen

von den übermittelten scheiden. Es mag sich so eine Umkehrung, eine Wendung zu einer unmittelbaren Betrachtung und Erörterung der Sache vollziehen; erst diese Umkehrung mit ihrer Verwandlung der Geschichte in die Entfaltung eines zeitlosen Lebens macht es möglich, den Befund des Daseins von innen her zu durchschauen, von der Erscheinung zur Tatsache, vom bloßen Faktum zur begründenden Wahrheit vorzudringen, in den Bewegungen der Geschichte innere Notwendigkeiten und durchgehende Richtungen zu erkennen, ja ihrem Ganzen irgendwelchen Sinn zu entringen. Auf Grund solcher Betrachtung aus bleibender Wahrheit läßt sich erst die Bedeutung der einzelnen Epochen ermessen, sowie an der Leistung der Gegenwart eine immanente Kritik üben. Die Behauptung der Zeit werde an dem weltgeschichtlichen Stande der geistigen Evolution geprüft; hat die Geschichte schon mehr Gehalt und Tiefe erschlossen, als jene Behauptung in sich aufnehmen kann, so wird das Streben notwendig über sie hinausgetrieben, auch mag es zugleich eine Anweisung über die Richtung empfangen, in der es weiter zu suchen hat. Bei solcher Verflechtung der philosophischen Arbeit mit der weltgeschichtlichen Erfahrung braucht die Kritik nicht zurückschauend und reflektierend zu bleiben, sie kann produktiv und vordringend werden, sie kann die Weiterbewegung, die sie fordert, von sich aus fördern.

Eine solche Untersuchung hat darauf vor allem ihr Augenmerk zu richten, die Selbstverständlichkeit zu zerstören, mit der sich die Bestrebungen einer Zeit zu geben gewohnt sind, und zugleich von dem Dogmatismus zu befreien, der jenen anzuhaften pflegt. Die erste Bedingung dafür bildet ein präziseres Sehen dessen, was die Zeit unternimmt und erreicht, präzise sehen heißt hier zugleich den Umfang der Leistung sehen, und das allein macht es möglich, zu einem Urteil zu gelangen, das selbständiger und kräftiger Art ist, ohne ungerecht zu werden und Paradoxie für Unabhängigkeit zu geben. Darauf vornehmlich sei also das Augenmerk gerichtet, in der Mannigfaltigkeit und dem scheinbaren Durcheinander der Bewegungen durchgehende Züge, einfache Grundlinien aufzudecken; von hier aus am ehesten werden wir hoffen dürfen, den Wahrheitsgehalt der Zeit, ihre inneren Notwendigkeiten von der entstellenden Zutat menschlicher Irrung und Leidenschaft zu befreien, zugleich aber Anhaltspunkte für das eigne Streben zu gewinnen. Die Zeit zutreffend beurteilen kann nur, wer sie innerlich mitzerleben ver-

mag; wer sich ihr von vornherein krittelnd und nörgelnd entgegenstellt, dessen Urteil hat keinen Wert.

Endlich sei noch hinzugefügt, daß, wie in den früheren Auflagen des Buches, so auch in dieser die Bezeichnungen der Hauptbegriffe sorgfältig beachtet werden sollen. Ihr schwankender Gebrauch verschuldet zum nicht geringen Teil die Verwirrung der Gegenwart. Indem einmal oft bei demselben Ausdruck laxere und strengere Fassungen durcheinanderlaufen, erschleichen leicht Behauptungen mehr Sicherheit und mehr Gehalt, als ihnen in Wahrheit gebührt; indem ferner nicht selten dasselbe Wort wesentlich verschiedene Bedeutungen hat, verwirrt sich leicht der Anblick der Sache und versteckt sich der Punkt der Entscheidung. Zu allen Zeiten decken die Ausdrücke und die Begriffe sich nur in annähernder Weise, heute aber gehen sie besonders weit auseinander. Zur Bekämpfung eines solchen Mißstandes bedarf es auch eines Blickes auf die Geschichte der Ausdrücke; so sei auch dieser ein bescheidner Platz gewährt.

A. Zum Grundbegriff des Geisteslebens.

1. Subjektiv — Objektiv.

a) Geschichtliches.

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt steht heute im Mittelpunkt der Arbeit und des Kampfes; je nach dem Vorwiegen des einen oder des anderen gestalten sich die Bilder vom Leben, die Begriffe von der Wirklichkeit, die Fassungen der Wahrheit verschieden, geht die Hauptbewegung des Lebens entweder vom Menschen zur Welt, oder von der Welt zum Menschen. Wie in dies Problem alle übrigen Probleme einmünden, so trägt sein heutiger Stand die Wirkungen der gesamten Geschichte in sich, und es müssen bei seiner Behandlung ihre Hauptphasen gegenwärtig sein. In diesen Phasen werden wir die wichtigsten Möglichkeiten der Lösung erkennen und zugleich eine durchgehende Bewegung gewahren, welche die Arbeit in eine gewisse Richtung drängt.

Eigentümliche Verwicklungen der Sache verrät schon die merkwürdige Geschichte der Ausdrücke subjektiv und objektiv; sie haben im Lauf der Jahrhunderte ihre Bedeutung geradezu vertauscht. Bei Duns Scotus († 1308), der zuerst sie als Kunstausdrücke einander gegenüberstellte, „hieß *subjectivum* dasjenige, was sich auf das Subjekt der Urteile, also auf die konkreten Gegenstände des Denkens bezieht; hingegen *objectivum* jenes, was im bloßen *obicere*, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt“ (s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, III. 208). In diesem Sinne gehen die Ausdrücke bei den Philosophen bis in das 17. und 18. Jahrhundert, doch bildet das Gegenstück des gebräuchlicheren objektive öfter formaliter oder auch

realiter.¹ Auch zeigen die Ausläufer der Scholastik bei objectivus schon ein Schwanken, das die Wendung zum neueren Sprachgebrauch vorbereitet.²

Die völlige Umkehrung der Bedeutung erfolgte aber erst beim Übergang in die deutsche Sprache, und zwar innerhalb der Woffischen Schule, so z. B. bei A. F. Müller (Einleitung in die philosophische Wissenschaft, 1733), Baumgarten und Gottsched. Doch bleiben die Ausdrücke (man sagt übrigens „subjektivisch“ und „objektivisch“) zunächst an die Schule gebunden, so erscheinen sie z. B. noch in dem Streit zwischen Lessing und Goetze als gelehrte Termini; erst die Kantische Philosophie hat sie dem allgemeinen Sprachgebrauch zugeführt, in dem sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen breiten Raum erlangen. Von Deutschland aus ist die neue Bedeutung zu den anderen Völkern gewandert und von ihnen zunächst oft als fremdartig empfunden worden.

Der heutige Sprachgebrauch ist, so deutlich er sich vom mittelalterlichen abhebt, bei sich selbst voll Schwankung und Unsicherheit. „Subjektiv“ bezeichnet zunächst das, was der bloßen Vorstellung des Individuums angehört, nicht selten aber auch, namentlich bei Naturforschern, alles und jedes, was das denkende und fühlende Wesen bei sich selbst erlebt, auch wird wohl alle Überzeugung, die den unmittelbaren Tatbestand überschreitet, subjektiv genannt und damit für eine nachträgliche Zutat erklärt. Tiefstes und Flachstes erscheinen damit als gleichen Rechtes. „Objektiv“ leidet namentlich an der Zweideutigkeit, daß es das Gegenständliche bald als aller seelischen Betätigung gegenüber, bald als innerhalb ihrer befindlich bezeichnet. Gegenständlich wollte Goethe, gegenständlich will auch der moderne Naturalismus sein.

¹ In den Erörterungen zwischen Descartes und Gassendi findet sich subjective = formaliter in se ipsis, objective = idealiter in intellectu. Bayle unterscheidet (oeuv. div. 1727, III. 334a) objectivement dans notre esprit und réellement hors de notre esprit, und noch bei Berkeley heißt es (Ausgabe von Fraser II. 477): „Natural phaenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. They real and objective nature are, therefore, the same.“

² So heißt es z. B. in Chauvins lexicon rationale (1692) unter certitudo: objectiva nonnullis est ipsa necessitas objecti, seu propositio necessaria objectiva. Aliis autem nihil aliud est quam denominatio quae sumitur ab actu intellectus per quem objectum repraesentatur. Goclen (lex. philos. 1613) nimmt ratio objectiva = res ipsa quatenus definitioni respondet.

In der Sache handelt es sich augenscheinlich um das Verhältnis des Menschen und seines Gedankenkreises zur Welt, der er angehört. Soweit das Denken selbständig wird, stellt es sich der Welt gegenüber, aber zugleich kann es nie vergessen, daß es zu ihr gehört und sich mit ihr unablässig beschäftigen muß; so entsteht mit der Scheidung selbst zugleich ein unabweisbares Verlangen, sie irgend zu überwinden, das Geschiedene wieder zusammenzubringen und fest zusammenzuhalten. Diese Aufgabe aber scheint sich immer mehr zu verwickeln, je mehr wir uns mit ihr befassen. Die Verwicklungen hat schon das griechische Altertum stark empfunden, aber es hat sich mit ihnen noch leichter abgefunden, als uns Späteren möglich ist. Die Lösung, welche die Höhe der klassischen Zeit versuchte, ist am meisten zu geschichtlicher Wirkung gelangt; was hier die leitenden Denker, ein Plato und ein Aristoteles, an Lehren entwickeln, das schöpft vornehmlich daraus eine Überzeugungskraft, daß es ein Ganzes der Lebensführung hinter sich hat. Diese altgriechische Lebensführung hat ihre Eigentümlichkeit und ihre Stärke darin, das naive Verhältnis des Menschen zur Natur ohne einen schroffen Bruch ins Geistige zu heben und zugleich zu veredeln, den Menschen in die Welt hineinzusehen, aber aus der Spiegelung ihn geläutert zu sich selbst zurückzuführen. Mensch und Welt, Inneres und Äußeres, haben die anfängliche Vermengung überwunden, aber sie sind noch nicht so schroff geschieden, um sich nicht durch geistige Arbeit rasch wieder zusammenzufinden. Denn beides scheint einander wesensverwandt und innerlich zugetan, jedwedes bedarf zu seiner eigenen Vollendung der Ergänzung durch das Gegenstück: die von innerem Leben erfüllte Natur erreicht ihre Höhe in der Aneignung durch den Menschen; was aber in diesem an Kräften schlummert, das wird erst durch die Berührung mit der Welt zu vollem Leben geweckt. In der Einigung, wie sie Anschauung und Liebe bewirken, gewinnt das Leben die Höhe und Seligkeit geistigen Schaffens. Eine solche Überzeugung kann unbedenklich die Wahrheit als eine Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Gegenstande (*adaequatio intellectus et rei*) fassen.

Diese Fassung genügt aber nur für einen Stand des Lebens, wo die Natur noch seelischer und der Mensch noch natürlicher schien, wo weder jene eine volle Selbständigkeit in eigentümlichen Kräften und Gesetzen gewonnen, noch das Innenleben sich zu einer eignen Welt vertieft hatte. So gewiß jene größere Nähe und jene

fruchtbare Wechselwirkung beider Seiten eine großgesinnte, lebensfrohe, künstlerische Kultur hat bilden helfen, jener enge Anschluß des Geisteslebens an das naive Weltbild war für die Dauer nicht zu erhalten.

So hat denn schon das spätere Altertum in der Stoa und im Neuplatonismus neue Wege versucht, aber stärker als diese hat auf die Neuzeit jene ältere Art gewirkt, da sie eine nicht unbedeutende Nachblüte in der mittelalterlichen Scholastik fand und durch diese unmittelbar die Neuzeit berührte; namentlich in Auseinandersetzung mit ihr hat diese ihre Eigentümlichkeit gefunden.

Es erscheint aber die neue Art zunächst in einer kräftigeren Entfaltung des Subjektes, einer trotzigten Losreißung von der Umgebung, einem kühnen Versuch, vom Menschen und seinem Denken her die Welt zu bilden und das Leben zu gestalten, statt aus der Welt zu empfangen und an sie Anschluß zu suchen. Gewaltiger als je hat die Wissenschaft den Anblick der Dinge verändert; indem sie alles ausscheidet, was ihre Prüfung nicht besteht, das Verbleibende aber durchleuchtet und enger verbindet, wird das ganze Dasein des Menschen in das Element des Gedankens getaucht und ins Gedankenhafte, Begriffliche, Ideelle gehoben. Das Innere erkennt seine Einheit und befestigt sich sicher im eigenen Kreise, die Außenwelt weicht davor zurück, sie verliert alles innere Leben, indem sie zur räumlichen Bewegung keiner Seele mehr zu bedürfen scheint, sie verliert alle bunte Farbe, indem die ganze Fülle der sinnlichen Eigenschaften aus einem eigenen Besitz der Dinge zu einem bloßen Gewande wird, womit sie die Seele umkleidet. So wird nunmehr die Natur als ein Reich von leblosen Massen und Bewegungen der Seele innerlich fremd; die Seele aber, als auf sich selbst gestellt und mit ihrer Denkkraft die Unendlichkeit bezwingend, fühlt sich ihr weitaus überlegen.

Das ist ein Hauptstück, vielleicht das Hauptstück des Lebens der Neuzeit, nicht aber ist es das Ganze dieses Lebens. Denn unverkennbar hat die Neuzeit neben dem Drange zur Steigerung des Subjektes auch den entgegengesetzten Zug, aus der Kleinheit des Menschen heraus zur Größe der umgebenden Welt zu flüchten, gegenüber dem wirren Getriebe und der dumpfen Enge des menschlichen Kreises ein weiteres, gehaltvolleres, reineres Leben aus dem unermeßlichen All zu schöpfen. So ein Trieb zum Objekt, ein Streben, sich in sein Wesen zu versenken, seinen Gehalt ohne

Trübung in sich aufzunehmen. Hier wird von der Mitteilung der Dinge, der Erfahrung, alles Heil erwartet; der Mensch darf seine Art der Welt nicht irgendwie aufdrängen wollen, er muß sich ihr dienstwillig einfügen, um seinem Leben Wahrheit zu sichern. Selbst die Verstärkung des Subjekts unterstützt indirekt diese Wendung. Denn indem das Subjekt bei kräftigerer Konzentration auf sich selbst alle den Dingen geliehenen Eigenschaften von ihnen zurückfordert und damit der alten Vermenschlichung des Weltbildes ein Ende bereitet, kann das Objekt seine eigene Natur mit voller Reinheit entfalten, seine Vielheit enger verbinden und fester zu einem Ganzen verketten; jetzt erst, nachdem jener trübende Schleier gefallen, erlangt die Natur eine volle Autonomie und wird sie ein Reich von lückenlosen Zusammenhängen wie unverbrüchlichen Gesetzen. Das alles entwickelt sich zunächst gegenüber dem Menschen, aber schließlich muß es sich zu ihm zurückwenden, ihn umklammern, ihn ganz und gar sich zu unterwerfen suchen. Von hier aus erscheint mehr und mehr alles Fürsichsein des Subjekts als ein leerer Wahn, und es wird gefordert, daß das Leben sich den Dingen willig anschmiege und lediglich ihren Geboten folge. So ein engerer Zusammenschluß des Menschen mit der Umgebung, ein neuer Lebenstypus unter der Herrschaft des Objekts.

Demnach ist es nicht eine einzige, sondern es sind zwei Bewegungen, die durch die Neuzeit gehen und auf ihrem Boden ein gleiches Recht behaupten. So ist sie innerlich bei sich selbst entzweit, und ihr Leben enthält von Haus aus eine starke Spannung und Unruhe. Diesen Doppelcharakter der Neuzeit werden auch die meisten der von uns behandelten Probleme erkennen lassen. Solcher Zwiespalt stellt der geistigen Arbeit eine schwere, aber unabweisbare Aufgabe; nicht aus der unmittelbaren Lage heraus, sondern nur durch ihre Weiterbildung, nur durch Aufdeckung eines neuen Grundgefüges der Wirklichkeit läßt sich eine überlegene Einheit und zugleich eine sichere Wahrheit erhoffen.

Daher war es kein bloßer Eigensinn der Spekulation, es war eine innere Notwendigkeit, welche große Forscher auf neue Bahnen trieb und sie eine vom Denken getragene Wirklichkeit dem ersten Lebens- und Weltbilde entgegenstellen hieß. Von diesen Versuchen sind als Ausdrücke eines neuen Lebenstypus besonders wichtig die von Spinoza und Kant; um den Gegensatz zu überwinden, verstärkt jener das Objekt, dieser das Subjekt, jenem dringt das Objekt in

das Subjekt, diesem das Subjekt in das Objekt vor. Spinoza verbindet den Menschen und die Welt durch die Aufdeckung einer Weltkraft im Menschen und ihre scharfe Abhebung von aller bloß-menschlichen Art; diese Weltkraft ist das von aller Bindung an die sinnliche Umgebung befreite, lediglich auf sich selbst gestellte und von seiner eigenen Notwendigkeit getriebene Denken, wie z. B. die Mathematik es zeigt, das Kleinmenschliche dagegen besteht in dem bloßsubjektiven Fürsichsein mit seinen Affekten und Zwecken. Die Wendung von seiner Enge und Befangenheit zur Klarheit und Weite des Denkens läßt den Menschen ein Weltleben gewinnen; denn wie das Denken in einem auch die Dinge tragenden Allleben gegründet ist, so erfäßt es in seiner Bewegung zugleich die Wahrheit der Dinge und teilt unmittelbar ihre Ewigkeit und Unendlichkeit. Die Seele des Lebens und die Erlöserin von allen Nöten wird damit die Wissenschaft, die Wissenschaft, die sich in ihrer Vollendung zu religiöser und künstlerischer Kontemplation gestaltet. So waren es auch vor allem künstlerische und kontemplative Naturen, welche dieser Lebensstypus mit seiner herben und stillen Größe anzog; aber weit über den Kreis der Anhänger hinaus wirkte diese Denkweise durch das Scheiden von Kosmischem und Kleinmenschlichem innerhalb des Menschen selbst, durch die energische Bekämpfung des Anthropismus des Denkens nicht nur, sondern auch der Gesinnung, der sich im Mittelalter so fest eingenistet hatte. Die Kleinheit des gewöhnlichen Glückverlangens und die Enge des landläufigen Vorstellungskreises kommen jetzt zu deutlicher Empfindung; einmal empfunden und als unzulänglich befunden, können sie die alte Selbstverständlichkeit nun und nimmer wieder erlangen.

Das aber bleibt eine Frage, ob unser geistiges Leben gänzlich in Denken aufgeht, ob nicht die Wendung vom Schein der Sinne zur Wahrheit des Denkens selbst eine Tat des ganzen Menschen verlangt, die jenseit des bloßen Denkens liegt. Auch die Voraussetzung dieser Lösung: das Zusammenstimmen unseres Denkens mit der Welt um uns, das Umfangensein beider von einem einzigen Leben des Alls, ist keineswegs zweifellos; wo aber der Weltcharakter unseres Denkens unsicher wird, da ist sofort die Wahrheit des gebotenen Lebens erschüttert.

Dieses Bedenken wirkte auch bei Kant, als er einen gerade entgegengesetzten Weg einschlug. Denn bei ihm weicht die Welt der Dinge in eine unzugängliche Ferne zurück, und es fällt alle

Möglichkeit, einer Übereinstimmung mit ihnen gewiß zu werden. Soll also irgendwelche Wahrheit für uns bestehen bleiben, so ist sie innerhalb des Subjektes selbst, nicht in einem Verhältnis zum Objekt zu suchen. Das bedeutet ein entschiedenes Nein, aber von diesem Nein findet sich für Kant ein Weg zu einem Ja, indem er innerhalb unseres Lebenskreises große Gesamtleistungen aufzeigt, vornehmlich die Bildung einer wissenschaftlichen Erfahrung und die eines Reichs des sittlichen Handelns. Was immer an diesen Leistungen von geistiger Art ist, das wird vom Subjekt geleistet; so muß es auch bei sich selbst der herkömmlichen Fassung entwachsen. Es ist nun nicht sowohl Einzelpunkt, individuelle Existenz, als geistige Struktur, geistiges Gewebe; was es von sich und seiner Tätigkeit erfaßt, gewinnt damit eine Giltigkeit für alle Einzelnen; so entsteht eine neue Art von Objektivität,¹ ein neuer Begriff der Wahrheit. Sein näherer Inhalt bestimmt sich nach der Beschaffenheit und der Bedeutung der Tätigkeit, er ist daher grundverschieden bei der theoretischen und bei der praktischen Vernunft. Alle menschliche Erkenntnis bleibt nach Kant an eine undurchsichtige Welt gebunden; die Gedankenwelt, die wir auf ihre Anregung hin entwickeln, gilt nur für uns selbst und unser Vorstellen, unser Weltbild reicht nicht über uns hinaus, nicht nur die Formen der sinnlichen Anschauung, auch die des Denkens sind und bleiben bloßmenschlicher Art. Anders auf praktischem Gebiet. Hier erlangt das Tun des Menschen eine volle Ursprünglichkeit und vermag es aus sich selbst eine Welt zu erzeugen; hier, wo das Unterscheidende in der Unterordnung aller menschlichen Besonderheit unter allgemeine Normen liegt, ist die Wahrheit nicht bloßmenschlicher, sondern absoluter Art. Der Mensch steht hier unmittelbar in den tiefsten Gründen der Dinge, als moralisches Wesen wächst das Subjekt bei sich selbst zum Träger einer Welt. So wird hier die Moral zu

¹ Dieser neue Begriff der Objektivität ist freilich voller Verwicklung und wurde von den Gegnern Kants hart angegriffen. So sagt z. B. Plattner, Philosophische Aphorismen I, § 699 Anmerkung: „Wenn nun aber damit bewiesen werden soll, daß unsere Erkenntnis objektive Giltigkeit hat: so übt man doch fürwahr an dem Worte Objektiv eine Gewalttätigkeit aus, die bisher in dem philosophischen Sprachgebrauche unerhört war; denn man deutet damit gerade den entgegengesetzten Begriff Subjektiv an. Wirklich hat sich Herr Schmid, der nie von seiner Liebe zur Wahrheit abweicht, in der Notwendigkeit gesehen, die Kantische Objektivität subjektive Objektivität zu nennen. Wörterb., Art. Objektiv.“

einem selbständigem Reich und zugleich zum Kern des Lebens, die Erkenntnisarbeit rückt in die Peripherie und bekommt zur höchsten Aufgabe, die moralische Welt vor Störungen zu bewahren. Es entsteht damit ein neuer Typus des Lebens in vollem Gegensatz zu dem Spinozas: dort die Ruhe der Kontemplation, hier der Aufruf zur Aktivität; dort ein Vordringen zu den Grundlagen einer vorhandenen Welt, hier das Schaffen einer neuen Welt; dort die Ausgleichung aller Gegensätze in einer allumfassenden Einheit, hier eine Spaltung der Wirklichkeit und eine Verschärfung aller Gegensätze. Beiden ist aber das Streben gemeinsam, unserem Leben irgendwie einen Weltcharakter zu geben, den Menschen aus sich selbst herauszureißen und ihn zu neuen Tiefen zu führen.

Eine Erörterung des Kantischen Denk- und Lebenstypus bleibe der Betrachtung der Gegenwart vorbehalten, die ihn zu neuem Leben erweckt hat. Die unmittelbaren Nachfolger nahmen, als Söhne einer Zeit von kräftigem und freudigem Lebensgefühl, schweren Anstoß an dem Belassen eines Dinges an sich und der Begrenzung menschlichen Vermögens, die daraus hervorgeht. Mit dem Ding an sich fiel die Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, und es stand nichts mehr im Wege, das Leben in einen einzigen Zusammenhang zu verwandeln. So wurde denn kühnen Mutes unternommen, alle Wirklichkeit aus unserer geistigen Tätigkeit, im besonderen aus dem mit innerer Bewegung ausgestatteten Denken hervorzubringen. Das Denken, so hatte schon Plotin gezeigt, vermag im eigenen Kreise den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu überwinden, indem es sich gegen sich selbst kehrt, das Denken selbst zum Vorwurf des Denkens macht. Das brauchte nur mit voller Konsequenz entwickelt, vom bloßen Individuum abgelöst und auf das Ganze der weltgeschichtlichen Arbeit übertragen zu werden, und es entstand das Hegelsche System, das die ganze Wirklichkeit in eine Selbstentwicklung des Denkens verwandelt, die Wahrheit als ein Selbstbewußtwerden des Geistes versteht und den Menschen an dieser absoluten Wahrheit vollauf teilnehmen läßt. Nur muß er alle Eigenwilligkeit eines subjektiven Meinens aufgeben und allein den Notwendigkeiten des Denkprozesses folgen.

Dies Unternehmen ergriff nicht nur wie ein brausender Sturm seine eigne Zeit, es hat sich mit seinem Flüssigmachen aller Größen und seinem Zusammenschweißen aller Mannigfaltigkeit tief in den Bestand des Geisteslebens eingegraben. Aber auch ein Rückschlag

konnte nicht fehlen, sobald jener kühne Aufschwung nachließ, und das Ausleben selbst die Grenzen des Unternehmens zur Empfindung brachte. Unabweisbar wurde nun die Frage, ob der Prozeß nicht über sich selbst hinausweist, da er als geistiger wieder erlebt sein will und es dazu eines überlegenen Punktes bedarf; unabweisbar die andere, ob die ausschließliche Verwandlung des Lebens in Denken nicht der Wirklichkeit allen Inhalt raubt und aus ihr ein bloßes Gewebe von logischen Formen und Formeln macht; unabweisbar endlich die, ob hier nicht viel zu rasch die menschliche Geistigkeit zur absoluten erhoben ist. — Wie immer dem sein mag, das Ganze ist weniger durch eine wissenschaftliche Gegenarbeit überwunden als durch eine tatsächliche Wendung des Lebens zurückgedrängt worden. Damit aber betreten wir den Boden, der dem 19. Jahrhundert eigentümlich ist.

b) Das 19. Jahrhundert.

Das 19. Jahrhundert hat das Problem und den Gegensatz mehr zum Bewußtsein gebracht als irgendwelche frühere Zeit, es läßt sie unmittelbar zur Empfindung wirken und sich breiter entfalten. Für den Versuch einer Überwindung aber hat es kaum etwas neues gebracht, wie schon das stete Zurückgehen auf Kant bekundet.

Das Problem erfährt zunächst den Einfluß der Wendung von den Zielen der inneren Bildung zur Beherrschung der sichtbaren Welt durch Naturwissenschaft, Technik und politisch-soziales Wirken. Solche Richtung des Lebens heißt den Menschen stets den engsten Anschluß an die Dinge suchen und nur von der Bindung seiner Kräfte an sie eine Realität und Wahrheit erwarten, während ein davon abgelöstes Leben zu einem bloßen Schattenreich, einer leeren Einbildung sinkt. So verlegt das Leben seinen Schwerpunkt ins Objektive und findet seinen Kern in der mit den Gegenständen befaßten und durch ihre Natur bedingten Arbeit; diese Arbeit vollzieht eine Emanzipation von den bloßen Individuen, entwickelt bei sich selbst Zusammenhänge ausgedehntester Art und macht mit ihrem unaufhörlichen Anschwellen den Menschen mehr und mehr zu einem bloßen Diener und Werkzeug. So zunächst in der technischen Arbeit mit ihren Fabriken, so mehr und mehr auch in den anderen Lebensgebieten. Je mehr überall das Sinnen und Streben sich auf gemeinsame und sichtbare Leistungen richtet, desto nebensächlicher

wird, was in der Seele des Einzelnen vorgeht, desto gleichgültiger erscheint sein Ergehen und Befinden, desto mehr wird das Subjekt zu einem bloßen Tropfen am Eimer, zu einer Größe, die sich ohne Schaden zurückstellen und ausschalten läßt. Einen wissenschaftlichen Ausdruck findet das in der Theorie des Positivismus, soweit sie ihre Grundsätze folgerichtig durchführt, sie nicht mit andersartigen Gedankenmassen verquickt.

Dieser Zug überwiegt noch immer im Leben der Zeit. Aber stärker und stärker empfinden wir die Grenzen eines solchen Strebens, und immer deutlicher steigt das Gefühl der Leere auf; bekundet nicht schon das ein Wiedererwachen des Subjekts und die Unmöglichkeit eines Verzichtes auf alle innere Befriedigung? Ein jäher Umschlag nach dieser Richtung tritt damit nahe, das Subjekt beginnt sich in seiner Zuständlichkeit als das Erste und Überlegene anzusehen, es entwickelt die Neigung, alle Bindung nach außen aufzugeben, alles Geschehen nach der Wirkung auf das eigne Befinden zu messen, schließlich das Leben möglichst in freischwebende Stimmung zu verwandeln. So geht es neuerdings in breiten Wogen durch die Literatur, das künstlerische Schaffen und auch durch das gesellschaftliche Zusammensein. Aber um die Seele zu befriedigen und den Gegner zu besiegen, dazu entbehrt diese Bewegung viel zu sehr eines Gehalts. All ihr Aufrufen der individuellen Kräfte ergibt keineswegs eine zusammenhängende Innenwelt und eine gemeinsame Wahrheit; schließlich führt dieser Weg in dieselbe Leere zurück, von der er befreien wollte. Als wissenschaftlicher Vertreter dieses Subjektivismus darf am ehesten der Psychologismus gelten, der unmittelbar von der Seele des Einzelnen her zu einer Gedankenwelt strebte. Zeitweise hat dies viele überwältigend fortgerissen, aber der Rückschlag ist rasch gekommen und immer deutlicher wird uns, daß sich von dieser schwankenden Grundlage aus zu einer Wissenschaft, zu einem Reich der Wahrheiten nun und nimmer gelangen läßt.¹ Auch jenseit der Wissenschaften erkennen wir mehr und mehr die Schranken des Subjektivismus. Aber da wir zugleich zum Objektivismus im geschilderten Sinne unmöglich zurückkehren können, so verbleiben wir in peinlichem Zwiespalt, und es drohen

¹ Die durchschlagendste Widerlegung des Psychologismus enthalten die Logischen Untersuchungen von Husserl, 1900 und 1901; im besonderen wird hier überzeugend erwiesen, wie tief der Psychologismus auch in die Gedankenwelt solcher Forscher eingedrungen ist, die ihn prinzipiell verwerfen.

sich Arbeit und Seele einander immer mehr zu verfeinden. Ein solcher Zerfall des Lebens läßt sich unmöglich als endgültig hinnehmen, irgendwie muß die Kluft überwunden werden.

An Bemühungen darum fehlt es nicht, am meisten verbindet die Geister ein Streben, das Subjekt von innen her so zu verstärken und auszuweiten, daß damit ein neuer Weltdurchblick und ein neues Leben gewonnen wird. Es geschieht das aber in engem, wenn auch keineswegs völligem Anschluß an Kant. Ein derartiges Streben zeigt sowohl die Theologie als die Philosophie, es gestaltet sich aber hier und dort in verschiedener Weise. In der Theologie — es handelt sich hier namentlich um die von Ritschl ausgehende Bewegung — wird unternommen, die religiöse Wahrheit von der Unsicherheit der Spekulation und der Metaphysik zu befreien und ihr im innersten Wesen der Seele einen festen Grund zu geben. Vornehmlich in der Moral, in der Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit, scheint das Geistesleben ein eignes Reich zu erzeugen und sich mit ihm sicher über alles andere Dasein hinauszuheben. Nach diesem Gedankengange bedarf, was zur geistigen Selbstbehauptung nötig ist, keiner Bestätigung von außen her, es erweist seine Wahrheit durch sein eignes Vermögen, durch die Steigerung des ethisch-religiösen Lebens. Die nähere Entwicklung der Gedankenwelt wird hier vornehmlich durch die „Werturteile“ bestimmt, die jene Beziehung zum Kern des Lebens vertreten und damit aller theoretischen Beweisführung überlegen werden; das moralisch-religiöse Leben entwirft nach den ihm innewohnenden Notwendigkeiten ein Ganzes von Überzeugungen, das freilich keine Welterklärung sein will und seine Geltung nur in steter Zurückbeziehung auf die Grundwahrheiten jenes Lebens hat.

Dieses Streben, dessen nähere Durchführung übrigens recht verschiedene Färbungen hat, ist insofern gewiß in gutem Recht, als es die letzten Überzeugungen des Menschen fester und unmittelbarer begründen will, als das durch theoretische Erwägungen geschehen kann, als es dem Leben in höherem Grade einen Tatcharakter verleiht. Aber die nähere Lösung dieser Aufgabe ruft manche Bedenken hervor. Als Kern des Lebens pflegt hier das Gefühl behandelt und von ihm aus ein Aufbau versucht zu werden. „Das Gefühl ist nun einmal die geistige Funktion, in welcher das Ich bei sich selbst ist“. (Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 142). Aber läßt in Wahrheit das Gefühl schon

ein Beisichselbstsein des Lebens erreichen? Kann das Gefühl nicht flach und leer sein? Es erzeugt doch nicht von sich aus einen Inhalt, sondern es gewinnt ihn nur in weiteren Zusammenhängen des Lebens. Wie das Gefühl in stetem Fluß und der verschiedenartigsten Deutung fähig ist, so läßt sich von ihm aus unmöglich dem Leben ein Halt wie ein Inhalt geben. Der Versuch eines Aufbaues einer Gedankenwelt vom Gefühl und damit vom Subjekt würde sich vom bloßen Subjektivismus kaum unterscheiden, wenn sich nicht das Gefühl als notwendig und der von ihm bejahte Inhalt als der natürlichen Besonderheit des Menschen überlegen darton ließe? Wie aber sollte das von der bloßen Tatsächlichkeit des Seelenlebens her geschehen können? Mag ein Gefühl noch so unabweisbar scheinen, es ist das zunächst nur für das besondere Subjekt; mag es mit einem bestimmten Inhalt noch so verwachsen scheinen, diese Verbindung besagt mehr als der unmittelbare Eindruck enthält, sie ist das Ergebnis einer Deutung, und eine solche Deutung kann irre gehen. So leistet die Stärke eines Gefühls nicht die mindeste Gewähr für die Wahrheit des aus ihm entwickelten Gedankengehaltes. Das bekundet u. a. die Vielheit und der Streit der Religionen. Jede von ihnen glaubt ihres Grundgefühles mindestens ebenso sicher zu sein als die anderen, und doch gelangen sie zu grundverschiedenen Wahrheiten. So bedarf es notwendig einer höheren Instanz, um über das Recht der verschiedenen Ansprüche zu entscheiden, und diese kann nicht das Gefühl sein. Überhaupt aber läßt sich vom Menschen aus zu einer Wahrheit nur gelangen, wenn in ihm ein seiner natürlichen Besonderheit überlegenes Leben durchbricht; eine an jene Besonderheit geknüpfte Wahrheit ist keine Wahrheit. Schon das bringt es mit sich, daß der Mensch das Problem seines Grundverhältnisses zur Wirklichkeit nun und nimmer aufgeben oder auch nur zurückschieben kann. Dies Problem wird ihm nicht erst nachträglich aufgedrängt, es gehört von vornherein zu seiner geistigen Art. Das Leben eines geistigen Wesens erschöpft sich einmal nicht in die bloße Zuständlichkeit, es umspannt auch das Gegenständliche und muß sich mit ihm auseinandersetzen, es muß auf einer Überwindung jener Spaltung zwingend bestehen, während ihm die Beschränkung auf die bloße Zuständlichkeit zu einer unerträglichen Enge wird.

Was hier an Verwicklung vorliegt, das verdunkelt und vergißt sich namentlich deshalb leicht, weil die Regung des Gefühls durch

eine geschichtlich überlieferte Gedankenwelt ergänzt zu werden pflegt, der Halt scheint damit fester und der Inhalt reicher zu werden. In der Tat aber ist die Wahrheit der geschichtlichen Überlieferung erst zu erweisen, und das kann in diesem Zusammenhange nur vom Gefühl her geschehen; ebenso könnte auch nur dieses darüber entscheiden, was vom Gehalt jener Überlieferung als wertvoll zu gelten hätte. So kommen wir hier auf Umwegen immer wieder auf das Gefühl zurück und bleiben an seinen Kreis gebannt. Je mehr es aber auf sich selbst gestellt wird, desto weniger Inhalt gewährt es, desto mehr droht es sich in einzelne zerstreute und sinnlose Vorgänge aufzulösen. So führt dieser Weg mehr in die Verwicklung hinein als aus ihr heraus. Was immer aber uns von der hier gebotenen Gedankenentwicklung trennt, es kann uns nicht verhindern, die entschiedene Kräftigung des ethisch-religiösen Lebens anzuerkennen, die mit jenem Streben erreicht ist; nur können wir die wissenschaftliche Fassung dessen nicht glücklich finden.

Wesentlich anders gestaltet die Sache sich auf dem Gebiet der Philosophie, wo der Begriff des Wertes¹ den Mittelpunkt einer bedeutenden und fruchtbaren Bewegung bildet. Diese Bewegung vertritt

¹ Über den Begriff und die Bedeutung des Wertes ist in den letzten Jahrzehnten eine ausgedehnte Literatur entstanden, deren Betrachtung und Würdigung hier nicht wohl möglich ist; nur das Werk Meinongs „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie“, 1894, möge hier angeführt sein. Wünschenswert wäre eine Gesamtgeschichte des Wertproblems und Wertbegriffes; hier seien nur aus Höffdings Religionsphilosophie folgende Stellen hervorgehoben: „Der Philosophie Kants verdanken wir die Selbständigkeit des Wertproblems dem Erkenntnisproblem gegenüber. Er lehrte uns die Schätzung von der Erklärung unterscheiden.“ (S. 11.) Ferner „Kant redet häufiger von Zwecken als von Werten. Es ist aber klar (obschon Kant dies weder in seiner Psychologie, noch in seiner Ethik recht beachtete), daß der Begriff des Zweckes den Begriff des Wertes voraussetzt, da ich zum Zwecke nur das machen kann, dessen Wert ich erfahren habe. Wenn Kant von dem ‚Reiche der Zwecke‘ im Gegensatz zur kausalen Naturordnung redet, so meint er hiermit dasselbe, was spätere Philosophen ‚das Reich der Werte‘ nannten. Der Kantianer Fries geht von dem Begriff des Wertes aus (System der Philosophie, Leipzig 1804; §§ 238, 255, 330. — Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg 1807. III. S. 14). Vorzüglich sind es aber Herbart und Lotze, die dem Begriffe des Wertes in weiteren Kreisen Eingang verschafften. Nach Lotze nahmen der Theolog Albrecht Ritschl und dessen Schüler denselben auf.“ Über den Wertbegriff bei Fries ist neuerdings eine Schrift von Pöschmann erschienen. Es ist aber der Begriff mit seinem Problem keineswegs ausschließlich modern; er tritt hervor, sobald das Subjekt eine größere Selbständigkeit

als Ganzes angesehen die moderne Denkweise gegenüber der antiken, namentlich sofern diese durch Plato bestimmt ist. Wo den Hauptgegensatz der Wirklichkeit der des beharrenden Seins und des flüchtigen Werdens bildet, wie bei diesem, da liegt es nahe, das wesenhafte Sein zugleich als das Gute und Wertvolle zu fassen, beide Begriffe möglichst zusammenzuschmelzen. Diesem Gedankengange kann das Gute als etwas von der Tätigkeit Abgelöstes, dem Menschen Gegenüberliegendes erscheinen. Die moderne Denkweise verfährt dagegen, daß von einem Guten nur in Beziehung auf ein lebendtätiges Wesen die Rede sein kann, und daß nur nach der Bedeutung für dieses sich die Schätzung näher bestimmen läßt; damit empfahl es sich, statt von Gütern von Werten zu reden. Dieser Grundgedanke kann aber sehr verschiedene Fassungen annehmen und hat das in Wahrheit getan. Gilt als der Träger des Lebens lediglich das empfindende und fühlende Einzelsubjekt, und wird sich demnach der Wert der Geschehnisse nach der Leistung für dessen Befinden und Behagen bemessen, wird Lust und Unlust zum entscheidenden Maßstab gemacht, so sieht man nicht, wie davon fruchtbare Bewegungen oder gar Erhöhungen des Lebens ausgehen könnten. Denn die Lust schmiedet den Menschen an die eigne dunkle Zuständlichkeit, sie macht das Leben innerlich eng bei aller Weite nach außen, sie verwehrt alle innere Erhöhung des Wesens, alle unmittelbare Freude an Menschen und Dingen, alles Aufnehmen des Gegenstandes in den Lebensprozeß. Diesen Mißstand wird namentlich derjenige schwer nehmen, der in dem seelischen Stande des Menschen große Aufgaben und Verwicklungen erkennt. Denn eine solche Lage bringt die Forderung eines kräftigen Emporklimmens, ja einer inneren Umwälzung mit sich; diese aber sind ausgeschlossen, wenn das Leben starr an den bloßen Zustand gebannt bleibt.

Unvergleichlich viel höher steht eine andere Art, welche die kritisch-idealistische Denkweise Kants auf den Boden der Gegenwart versetzt und sie den Erfahrungen der Zeit gemäß weiterzuführen bestrebt ist.¹ Hier bildet die Tatsache den Ausgangspunkt, daß unser

gewinnt. So zuerst bei den Stoikern, die auch einen Terminus (*ἀξία*) für ihn bildeten. Nikolaus von Kues, der erste moderne Denker, nennt Gott den Wert der Werte (*valor valorum*).

¹ Einen besonders klaren und bedeutenden Ausdruck findet diese Bewegung in den „Präludien“ Windelbands, namentlich in den Abschnitten „Was ist Philosophie?“, „Normen und Naturgesetze“, „Kritische oder genetische Methode“.

Leben und Tun nicht in eine bloße und blinde Tatsächlichkeit des Geschehens aufgeht, sondern daß unsere geistige Art uns zu steter Beurteilung zwingt; diese Beurteilung aber erfolgt nach bestimmten Normen, die aller Willkür überlegen und auch von der Verwirklichung beim Menschen unabhängig sind. In diesen Normen werden Werte ersichtlich, die jenseit alles bloßen Nutzens, jenseit aller Lust und Unlust liegen, die eine innere Erhöhung des Lebens vollziehen und für sich eine Unbedingtheit in Anspruch nehmen dürfen.¹ So erkennen wir hier ein bedeutendes Streben, dem Leben des Menschen von innen her einen Halt und einen Inhalt zu geben, ihn durch kritische Selbstbesinnung dem Naturgetriebe überlegen zu machen, ohne ihn in die Fährnisse einer spekulativen Metaphysik zu verwickeln, zugleich auch der Philosophie eine eigentümliche Aufgabe abzustrecken. In der Tat ist nicht zu ersehen, wie auf einem anderen Wege als dem der Selbstbesinnung und der Selbstvertiefung der Mensch die durch die Verfeindung von Subjekt und Objekt drohende Spaltung des Lebens überwinden könne.

Was uns Bedenken erregt, ist lediglich dieses, ob man an der hier gewiesenen Stelle abschließen könne, ob nicht die Bewegung selbst mit innerer Notwendigkeit über sie hinaustreibe. Verschiedene Fragen mögen sich dabei erheben. Können die Werte als einzelne Erlebnisse die genügende Sicherheit erlangen, wird nicht ihre Ursprünglichkeit anfechtbar sein, so lange sie ein bloßes Nebeneinander bilden, sich nicht zur Einheit eines Ganzen zusammenfassen?² Wird ferner die in den Werten eröffnete höhere Stufe des Lebens gegen die bestrickende Macht der natürlichen und sozialen Selbsterhaltung aufkommen und sich durchsetzen können, wenn sie uns nicht ein neues geistiges Selbst verschafft, das sich in den Werten wie entfaltet so behauptet? Dieses aber wird schwerlich ohne eine Umkehrung der vorgefundenen Lage möglich sein, und das führt doch

¹ Diese Überlegenheit der Werte vertritt namentlich Münsterberg in seiner „Philosophie der Werte“ (1908) mit großer Kraft und Wärme.

² Die Notwendigkeit einer solchen Verbindung hebt auch Münsterberg nachdrücklich hervor; er sagt im Vorwort zu seiner „Philosophie der Werte“: „Die Gesamtheit der Werte muß grundsätzlich geprüft und aus einer Grundtat einheitlich abgeleitet werden. Das, was unserem Philosophieren heute fehlt, ist ein in sich geschlossenes System der reinen Werte; erst dann kann die Philosophie auch wieder aufs neue zur wirklichen Lebensmacht werden, wie es zu lange ausschließlich die Naturwissenschaft gewesen ist“ (VI).

wieder zu irgendwelcher Metaphysik, mag sie von der alten noch so verschieden sein.

So erblicken wir in der Lehre von den Werten weniger einen fertigen Abschluß als eine aussichtsreiche Bewegung. Über die Philosophie kommt einstweilen diese Bewegung wenig hinaus, und die Menschheit verbleibt in dem peinlichen Hin- und Herschwanke zwischen Arbeit und Seele, zwischen der Absorbierung des Subjekts durch das übermächtige Objekt und der Verflüchtigung des Objekts durch die Selbstherrlichkeit des Subjekts.

Diese Lage mit ihrer Verwicklung treibt die Frage hervor, ob nicht die ganze Scheidung von Subjekt und Objekt, ob nicht alle Anerkennung eines inneren Bereiches neben der Außenwelt von Haus aus verfehlt sei, ob nicht bei solcher Fassung das Wahrheitsstreben den unlösbaren Widerspruch enthalte, zugleich scheiden und verbinden, auseinanderhalten und zusammenführen zu wollen. Von entgegengesetzten Ausgangspunkten her sind neuerdings Avenarius und Mach zu dem gleichen Ergebnis gekommen, jene Scheidung als eine unnütze und irreleitende Verdoppelung aufzugeben. Die Versetzung der Empfindungen in ein Inneres, die Introjektion, erschien ebenso verfehlt, wie die Herausstellung von Bewußtseinsvorgängen nach außen, die Projektion. Statt zweier Welten ergab sich damit eine einzige, und es verbot sich jedes Hinausgehen über die unmittelbare Erfahrung zu jenseitigen Dingen.¹ Diese scharfsinnige Wendung des Problems, deren Streben nach Vereinfachung einen sichtlichen Eindruck auf die Zeit macht, nach ihrer technischen Seite zu prüfen, liegt außerhalb unserer Aufgabe; daß sie auf ihrem

¹ Siehe Mach, Die Analyse der Empfindungen. 2. Aufl. S. 206: „Es gibt keine Kluft zwischen Psychischem und Physischem, kein Drinnen und Draußen, keine Empfindung, der ein äußeres, von ihr verschiedenes Ding entspräche. Es gibt nur einerlei Elemente, aus welchen sich das vermeintliche Drinnen und Draußen zusammensetzt, die eben nur, je nach der temporären Betrachtung, drinnen oder draußen sind. — Die sinnliche Welt gehört dem physischen und psychischen Gebiet zugleich an.“ S. 33: „Ich sehe keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente.“ Siehe auch Wlassak (in der „Zukunft“ 1902, Nr. 18, S. 202): „Kein naiver Mensch findet einen Baum irgendwie als Empfindung in seinem Bewußtsein, sondern immer nur als Bestandteil seiner Umgebung. Dies gilt auch dann, wenn der Baum nicht gesehen, sondern nur erinnert wird; auch das blasse Gedankenbild steht in keinem anderen Verhältnis zum Beschauer als der gesehene Baum.“

nächsten Gebiet der physiologisch-psychologischen Wahrnehmungslehre scheinbar abgeschlossene Fragen wieder in Fluß bringt und den problematischen Charakter des landläufigen wissenschaftlichen Naturbildes aufdeckt, ist sicherlich ein Verdienst. Der Grundbehauptung aber beizutreten verbietet uns schon die Erwägung, daß unser Ich in Wirklichkeit mehr ist als ein Strom von sinnlichen Empfindungen, daß schon unser Erkennen ein selbständiges Verarbeiten enthält, daß namentlich aber jenseit aller intellektuellen Vorgänge sich ein Innenleben entwickelt, das gegenüber aller Mannigfaltigkeit und durch allen Wechsel und Wandel hindurch eine beharrende Art erweist.¹ Für solche Selbständigkeit des Inneren spricht auch das Ganze der geschichtlichen Bewegung; denn durch alle Arbeit und Verwicklung hindurch hat sich der Mensch immer weiter von der bloßen Sinnlichkeit entfernt, immer mehr das äußere Begegnis in ein inneres Erlebnis verwandelt, immer mehr Gegenwirkung gegen die zuströmende Fülle geübt. Das alles ist kein bloß intellektuelles

¹ Wenn Mach das Ich als etwas Unbeständiges und Unselbständiges behandelt, so liegt das zum guten Teil an einer Vermengung von Bewußtsein des Ich und lebendigem Ich selbst. So heißt es z. B. a. a. O. S. 3: „Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. Die vielen Gedanken und Pläne von gestern, welche heute fortgesetzt werden, an welche die Umgebung im Wachen fortwährend erinnert (daher das Ich im Traume sehr verschwommen, verdoppelt sein oder ganz fehlen kann), die kleinen Gewohnheiten, die sich unbewußt und unwillkürlich längere Zeit erhalten, machen den Grundstock des Ich aus. Größere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben. Wenn ich mich heute meiner frühen Jugend erinnere, so müßte ich den Knaben (einzelne wenige Punkte abgerechnet) für einen anderen halten, wenn nicht die Kette der Erinnerung vorläge.“ S. 17: „Man wird dann auf das Ich, welches schon während des individuellen Lebens vielfach variiert, ja im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken, teilweise oder ganz fehlen kann, nicht mehr den hohen Wert legen.“ Aber besteht denn nicht mit lebendiger Kraft eine Einheit geistiger Art gegenüber allen Wandlungen und Verdunklungen des Bewußtseins, und wirkt nicht aus solcher Einheit geistiger Individualität alles vordringende wissenschaftliche und künstlerische Schaffen, entspringt aus ihr nicht alle durchgreifende Leistung auch auf praktischem und technischem Gebiete? Diese Erfahrungen des geistigen Lebens bestätigen gegenüber jener Verflüchtigung des Ich vielmehr die Überzeugung Goethes:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Phänomen, kein bloßer Erklärungsversuch, sondern eine Eröffnung reicher Tatsächlichkeit, der nächsten und sichersten, die wir kennen, die allein uns die sinnlichen Eindrücke denken und überdenken lehrt. So wenig sich eine solche Tatsächlichkeit für eine bloße Illusion erklären und das Rad der Weltgeschichte zurückdrehen läßt, so gewiß behauptet jene Scheidung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innenwelt und Natur eine unabweisbare Notwendigkeit.

c) Die positive Behauptung.

α. Einführung.

In welcher Richtung sollen wir nun weiter suchen? Ist die Scheidung nicht zurücknehmbar und führt kein Weg von der einen Seite zur anderen, so bleibt keine andere Möglichkeit, als den Gegensatz in den Lebensprozeß selbst aufzunehmen, diesen von innen her so zu erweitern, daß er sich nicht erst nachträglich auf eine neben ihm befindliche Welt bezieht, sondern daß er selbst eine Welt enthält; innerhalb des Menschen selbst muß das Ganze einer Welt zur Wirkung kommen, die dem Gegensatz überlegen ist, und diese Welt muß nicht durch die Besonderheit des Punktes hindurch, sondern unmittelbar uns zugänglich sein; dann und nur dann kann es für den Menschen irgendwelche Wahrheit geben.

Diese Wendung mag beim ersten Anblick auffallend dünken, in Wahrheit fehlt es ihr nicht an geschichtlichen Anknüpfungen, die nur einer Zusammenfassung bedürfen, um in dem scheinbar Neuen Altes entdecken zu lassen. Wie kam denn die Menschheit dazu, die Begriffe des Wahren und des Guten zu bilden und sie von der bloßen Tatsächlichkeit und Nützlichkeit abzuheben, wie konnte sie überhaupt über die Meinungen und Neigungen des bloßen Menschen irgend hinausstreben? Ein merkwürdiges Phänomen ist hier nicht zu verkennen. Denn mag noch so viel Streit darüber sein, was als wahr und als gut zu gelten habe, vor aller Ungewißheit der Antwort steht die Tatsache der Frage, und diese ist unmittelbar etwas Großes und Folgenreiches. Denn sie enthält eine Durchbrechung des bloßpunktuellen Seins, sie bezeugt eine innere Weite des Wesens, die in dem scheinbar Fremden etwas Eigenes sieht und sucht. Sicherlich nämlich kann sich der Mensch um nichts ernstlich kümmern und bekümmern, was nicht irgendwie zu seinem Leben

und Wesen in Beziehung steht, ja schließlich zu ihm gehört; ein völliges Jenseits kann ihn nicht im mindesten erregen. Nun geht beim Wahren und Guten das Streben auf eine Welt, die jenseit des nächsten Lebenskreises liegt; müssen wir dann nicht von Haus aus auch an einem weiteren Kreise teilhaben, muß unser Leben nicht die Welt umspannen, wenn ihr Inhalt so viel Anziehung auf uns üben, so viel Bewegung in uns erzeugen soll? Freilich muß sich dann der Begriff unseres Selbst verändern, aber die Begriffe haben den Tatsachen und nicht die Tatsachen den Begriffen zu dienen, warum sollten wir uns also gegen eine solche Veränderung sträuben?

Eine schwere Frage und Aufgabe bleibt es freilich, jenem Gedanken einer Weltnatur des Menschen eine präzisere Fassung zu geben, aber auch dafür haben die letzten Jahrhunderte auf der Höhe ihrer Leistungen deutlich genug einen Weg gezeigt. Es ist ein Hauptstück der Größe Kants, von der bloß psychologischen Erklärung die Erforschung der Möglichkeit geistiger Inhalte abzuheben, z. B. von der Frage, wie der einzelne Mensch zum Erkennen, zur Moral u. s. w. kommt, die zu unterscheiden, welche inneren Bedingungen das Bestehen von Wissenschaft und Moral hat. So wird sowohl die logische als die ethische Betrachtung selbständig gegenüber der psychologischen. Das mag zunächst bloß als eine neue Methode erscheinen, aber diese Methode wäre hinfällig ohne ein neues Leben, ein Leben jenseit der Einzelvorgänge des seelischen Daseins, ein Leben aus dem Ganzen, ein Leben mit einem Weltcharakter. Was sich aber von solchem Leben nach einzelnen Richtungen entwickelt, das hat keinen festen Grund und Halt, wenn es sich nicht zu einem Ganzen zusammenfaßt und als Erweisung einer neuen Stufe anerkannt wird, die nicht unter, sondern über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt steht.

In anderer Art und doch zu verwandtem Ziele wirkt die moderne Kunst auf der Höhe ihres Schaffens. Die Objektivität eines Goethe wird gefeiert, er selbst begrüßte es mit freudigem Dank, als Heinroth sein Denken ein gegenständliches nannte. Eine solche Gegenständlichkeit bedeutet aber keineswegs eine Unterdrückung und möglichste Aufsaugung des Subjekts durch das Objekt, ein bloßes Wiedergeben des äußeren Eindrucks der Dinge, sondern eine Begegnung und gegenseitige Durchdringung von Objektivem und Subjektivem auf dem gemeinsamen Boden des Innenlebens; die Dinge empfangen dabei selbst eine Seele und vermögen ihre eigene Art getreulich mit-

zuteilen; das menschliche Leben aber wird von der anfänglichen Leere zu einem Inhalt geführt. Hier wird nicht eine subjektive Stimmung den Dingen aufgedrängt, sondern ihnen ihr eigenes Leben und Weben abgelascht oder abgerungen; der Dichter „erscheint damit wie ein Zauberer, der die sonst stummen Wesen zum Sprechen bringt, dem sich die ganze Unermeßlichkeit der Welt seelisch eröffnet, der alle Mannigfaltigkeit ihrer eigenen Natur zuführt und zugleich das Lebendige, Wesentliche, Wirksame aus den Dingen herausieht“ (s. Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Aufl., 446). Goethe nennt das eine Synthese von Geist und Welt, „die von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt“; in Wahrheit erfolgt diese Synthese nicht zwischen der Seele und der Außenwelt, sondern innerhalb der zu einer Innenwelt erweiterten Seele, zwischen Seiten und Polen ihres Lebens. So bestehen nicht bloß zwei, sondern drei Arten künstlerischen Schaffens: dem Gegensatz einer objektivistischen und einer subjektivistischen Behandlung stellt sich eine überlegene Art entgegen, die wir eine souveräne nannten.¹ Erst diese souveräne Behandlung dringt sowohl über die seelenlose Gegenständlichkeit, als über die formlose Zuständlichkeit zu einer Eigenständigkeit vor, bei welcher der Lebensprozeß eine Welt nicht nachträglich sucht, sondern sie aus sich selbst entfaltet; damit erst gewinnt er einen Inhalt, nicht als Abbildung eines vorhandenen Daseins, sondern durch schöpferische Synthese einer neuen Welt. Sollte, was so in der Kunst eine unbestreitbare Wirklichkeit hat, nicht auch für das Ganze des Geisteslebens gelten, könnte überhaupt die Kunst sich darum bemühen, wenn nicht hinter ihr ein Ganzes des Geisteslebens stünde? So sollten wir getrost den hier gewiesenen Weg verfolgen und ihn mutig zu Ende gehen, mag er uns noch so weit von dem üblichen Welt- und Lebensbilde entfernen. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß nur im Widerspruch damit sich eine Welt von innen her aufbauen und das Leben und Wirken eigentümlich gestalten läßt. Erwägen wir also, wie sich 1. der Grundbegriff des Geisteslebens, 2. das Verhältnis des Menschen zur Geistigkeit und zugleich der Anblick des geschichtlichen Lebens, 3. das Problem der Wahrheit ausnimmt, wenn wir jenen Weg betreten und damit die Voraussetzungen dessen entwickeln, was im Ergebnis jeder irgendwie festhalten muß.

¹ S. „Wahrheitsgehalt der Religion“, 2. Aufl., S. 95.

β. Der Grundbegriff des Geisteslebens.

Ein Leben geistiger Art gilt als das, was den Menschen auszeichnet und über die Stufe des bloßen Tieres hinaushebt. So muß es wohl mehr sein als das natürliche, uns mit den Tieren gemeinsame Seelenleben; in Wahrheit zeigt schon eine flüchtige Betrachtung alsbald einen wesentlichen Unterschied. Das Seelenleben der niederen Stufe ist nicht mehr als eine Begleiterscheinung und eine Hülfe des Naturprozesses; alle Entwicklung von Intelligenz und Geschicklichkeit bleibt hier ein bloßes Werkzeug zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung; als solches Werkzeug gelangt es nicht zu einem inneren Zusammenhange, einem sicheren Beisichselbstsein, einem eigentümlichen Inhalt. Dies aber ist es, was die Wendung zur geistigen Stufe des Lebens bringt. Hier erscheint ein neuer Lebensprozeß: das Innere, bisher eine bescheidene Zutat, ein Anhang einer fremden Welt, will jetzt auf sich selber stehen und eine eigne Wirklichkeit bilden. Zu einem Ganzen verbunden wäre demnach geistiges Leben selbständig gewordene und zu einem Inhalt gelangte Innerlichkeit; die sonst in eine unermessliche Vielheit zerstreute und in lauter Abhängigkeitsverhältnisse verstrickte Wirklichkeit erreicht hier einen inneren Zusammenhang und ein Leben, das allererst ein Selbstleben heißen kann.

Aber aus solcher Behauptung erwächst sofort eine Frage. Wird mit jenem Selbstleben ein Sonderreich erstrebt, das neben der Wirklichkeit der Dinge liegt, zufrieden und sicher bei sich selbst, oder verbleibt auch in jener Wendung ein Zusammenhang mit der großen Welt? Nur dies letztere entspricht dem Befunde des Lebens. Denn im Streben zu sich selbst bleibt das Geistesleben zugleich mit der großen Welt befaßt, es kann sich selbst nicht finden, ohne diese an sich zu ziehen, es kann nicht ruhen und rasten, bis es sie vollauf überwunden und in sich aufgenommen hat. Darum ist all sein Gehalt zugleich eine Behauptung, die Behauptung, das Letzte, Ganze, Allumfassende, der Kern der gesamten Wirklichkeit zu sein. Dies aber kann es nur sein, wenn die Weiterbildung, die es an den Dingen durch die Aneignung bewirkt, diese zur Höhe ihres eigenen Wesens führt, wenn der Gehalt des Geisteslebens die eigene Wahrheit der Dinge bedeutet. Das Geistesleben wird in sich selbst ein unerträglicher Widerspruch, wenn es neben und gegenüber der

Welt, nicht innerhalb ihrer steht, wenn nicht in der Wendung zu ihm sich die Wirklichkeit selbst vollendet.

Die Anerkennung dessen versetzt unsere Welt in Fluß und verwandelt sie in ein Reich von aufsteigender Bewegung. Die Anfangsstufe bildet die Natur, aus ihr quillt das natürliche Seelenleben auf. Aber dies Leben bildet einen durchgängigen Widerspruch, indem es eine gewisse Innerlichkeit entwickelt und sie zugleich durch die völlige Bindung an ein Äußeres, durch die Versagung alles Selbstlebens wieder aufhebt. Diesen Widerspruch stellt das in aller Stärke des Lebensaffektes gehalt- und sinnlose Getriebe der Tierwelt jedem denkenden Beobachter eindringlich, ja erschütternd vor Augen. Erst im Geistesleben beginnt eine Lösung des Widerspruches, indem sich nun das Leben nicht mehr bloß nach außen hin, sondern auch gegen sich selber kehrt.

Als eine solche Stufe des Alls kann das Geistesleben nicht eine bloße Eigenschaft einzelner Punkte sein und erst nachträglich aus einzelnen Betätigungen zu einem Ganzen zusammenschießen, es muß vielmehr von Haus aus ein Ganzes, ein selbständiges und sich selbst angehöriges Leben sein. Zu einem solchen Ganzen gehört eine wie aller Mannigfaltigkeit so auch dem Gegensatz von Subjekt und Objekt überlegene Einheit. Dies Ganze entwickelt sich mittels des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Kraft und Gegenstand, aber es bleibt ihm überlegen und hält beide Seiten auch in der Scheidung zusammen, auf geistigem Boden kann jede einzelne sich nur zusammen mit der anderen entfalten und ihre eigene Höhe finden. So sind hier nicht sowohl die beiden Seiten einander entgegengesetzt, als vielmehr der Stand ihrer Einigung, der Stand der Volltätigkeit dem der Spaltung, dem des halbseitigen und zugleich leeren Lebens. Das bloße Subjekt ist vom Geistesleben aus angesehen ebenso etwas äußerliches wie das Objekt; nicht die Beziehung der einen Seite auf die andere, sondern nur die schöpferische Synthese erzeugt eine Innerlichkeit und zugleich eine volle, bei sich selbst befindliche Wirklichkeit; eine solche kann nie von draußen dargeboten werden.

Es hat aber solche Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt eine unerläßliche Bedingung und Voraussetzung: die Betrachtung darf ihren Ausgangspunkt nicht in einem gegebenen Sein, sie muß ihn im Lebensprozeß selber nehmen. Geschieht nämlich jenes, so wird entweder die Welt oder das Subjekt als

etwas für sich bestehendes und bei sich abgeschlossenes festgelegt; dann aber läßt sich nie vom einen zum anderen gelangen, dann verbleiben wir immer unter der Macht des Gegensatzes. Im Lebensprozeß dagegen kann von vornherein das eine auf das andere angewiesen sein, und die Beschaffenheit jeder Seite sich nach dem bemessen, was im Ganzen geschieht und erreicht wird; dann verschwindet die Starrheit des Gegensatzes, dann kann der Scheidung ein Zusammenhang überlegen bleiben.

Endlich diene zur Aufhellung und Abgrenzung dieser Fassung des Geisteslebens noch eine Bemerkung historischer Art. Die Aufklärung kannte neben dem Mechanismus der Natur keine andere Wirklichkeit als das Nebeneinander einzelner Seelen, sie sprach nicht von einer Geisteswelt, sondern nur von einer Geisterwelt. Erst Kant brachte die Wendung in Fluß, welche die geistige Arbeit des 19. Jahrhunderts beherrscht, die deutliche Abhebung eines Geisteslebens vom bloßseelischen Getriebe. Denn bei ihm erscheint jenseit des Unterschiedes der Individuen eine gemeinsame geistige Struktur, ein Grundgewebe, das alle geistige Betätigung beherrscht und gestaltet. Aber die Sache blieb bei ihm insofern noch unvollendet, als sich weder das Neue fest genug bei sich selbst zusammenschloß, noch eine deutliche Abgrenzung des Geistigen erfolgte. Die spekulativen Nachfolger erhoben das Geistesleben zur vollen Selbständigkeit, aber zugleich behandelten sie unbedenklich das menschliche Geistesleben als absolutes Geistesleben und machten jenes zum Erzeuger aller Wirklichkeit. Das konnten sie nicht wohl ohne ein besonderes Tun, und mehr und mehr ward dies das Denken, für das Ganze des Geisteslebens einzusetzen; daraus entstand nicht nur ein viel zu knappes, auch zu anthropomorphes Bild der Welt, es drohte sich zugleich alle Wirklichkeit in einen rastlosen Prozeß zu verflüchtigen. Dementgegen sei entschieden das Geistesleben über das menschliche Dasein hinausgehoben: der Mensch erzeugt nicht das Geistesleben, sondern er gewinnt teil am Geistesleben und damit an einer höheren Stufe der Wirklichkeit. Zugleich erscheint das Geistesleben nicht als eine besondere Betätigung, nicht als eine besondere Seite des Lebens, sondern als bei sich selbst befindliches, wirklichkeitbildendes Leben, das unser menschliches Tun keineswegs ganz erfüllt, sondern als ein hohes Ziel zu ihm wirkt.

γ. Das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben.

Dieses Selbständigwerden des Geisteslebens mit seiner Abhebung vom bloßen Menschen verwandelt dessen Verhältnis zum Geistesleben aus einer scheinbar selbstverständlichen Tatsache in ein schweres Problem. Wie kann der Mensch, für die nächste Betrachtung ein verschwindender Punkt, am Ganzen einer Welt, einer bei sich selbst befindlichen Welt teilhaben, als welche sich nunmehr das Geistesleben darstellt? Er kann es sicherlich nur, wenn von vornherein das Geistesleben als Möglichkeit in seinem Wesen angelegt, er ihm irgendwie unmittelbar verbunden ist. Das Geistesleben darf ihm nicht durch die Vermittlung seiner besonderen Natur zugeführt und dabei sich selbst entfremdet werden, es muß ihm als Ganzes mit all seiner Unendlichkeit irgend gegenwärtig sein, es muß ihn damit von innen her, wenn auch zunächst nur der Möglichkeit nach, zu einem Weltleben und Weltwesen erweitern. Ohne ein solches Innewohnen der Geistigkeit gibt es für den Menschen keine Hoffnung des Weiterkommens; würde er in dem Geistesleben nicht sein echtes Selbst ergreifen, so könnte es nie eine Macht für ihn werden; böte jenes nicht einen unwandelbaren Pol und hielte es nicht mit richtender Kraft allem menschlichen Unternehmen Ziele und Maße vor, so wären wir dem Wechsel und Wandel der Erscheinungen wehrlos preisgegeben, so entfiel für uns alle Möglichkeit einer Wahrheit. Nur das Geistesleben, nicht der bloße Mensch, kann eine absolute Festigkeit gewähren.

Solches Teilhaben des Menschen am Geistesleben verändert den Gesamtanblick seines Wesens. Jenes ist nur möglich jenseit des unmittelbaren Daseins, so gewinnt sein Leben einen tieferen geistigen Grund; zugleich scheidet sich von der empirisch-psychologischen Betrachtung, welche mit den unmittelbaren Vorgängen des Seelenlebens zu tun hat, eine noologische, welche sich jene geistige Grundlage mit ihrer Selbsttätigkeit zum Vorwurf macht.

Bei solchem zwiefachen Anblick erscheint der Mensch in sich selbst als ein Gegensatz und ein Problem. Das Geistesleben ist bei ihm zugleich eine Tatsache und eine Aufgabe, unerschütterliche Ruhe und nie befriedigtes Streben, innerster Kern und fernes Ziel; er selbst aber erscheint zugleich als groß in der Verbindung, als klein im Abstände, sein Leben wird ein unablässiges Suchen des eigenen Wesens und wird damit erst einer wahrhaftigen Geschichte

fähig. Denn wie könnte eine solche entstehen, wo das Streben lediglich von außen abhängig wäre, nicht von innen her durch ein festes Ziel gelenkt und gerichtet würde?

Auf dem Boden der menschlichen Geschichte überwindet das Geistesleben langsam die anfängliche Zerstreutheit und Ohnmacht; es geschieht das, indem unter besonders günstigen Umständen eine Kernbildung innerhalb des Lebensprozesses erfolgt, indem Tätigkeitskomplexe geistiger Art zusammenschießen und sich durchzusetzen suchen, indem schließlich ein charakteristisches Lebenssystem, der Aufbau einer geistigen Wirklichkeit, unternommen wird. Kein deutlicheres Beispiel gibt es davon als das griechische Schaffen, wie es mit ausgeprägter Art Leben und Welt umspannt. Wie eine solche Synthese eine ausschließliche Wahrheit des von ihr dargebotenen Lebensinhaltes behauptet, so zerlegt sie das Dasein in ein Für und ein Wider, sie kann nichts dulden, was ihr fremd oder feindlich entgegensteht. So erwächst Bewegung und Kampf, diese erschließen Erfahrungen und treiben das Leben dadurch weiter; so mögen sich neue Konzentrationen vorbereiten, die ähnliche Schicksale haben, so mag durch Werden und Vergehen der einzelnen Phasen der Wahrheitsgehalt des Ganzen wachsen. Das freilich nur, wenn alle Bewegung von einem begründenden und richtenden Geistesleben umspannt wird, während sich ohne das gegenüber den starren Widerständen und den schweren Hemmungen der menschlichen Lage nun und nimmer irgendwelche Wahrheit durchsetzen könnte. Damit erscheint der geschichtliche Prozeß als eine fortschreitende Verinnerlichung nicht subjektiver, sondern substantieller Art; es muß sich damit eine immer größere Entfernung von der unmittelbaren Lage vollziehen, die unter dem Gegensatz steht und daher einer vollen Innerlichkeit wie einer echten Wirklichkeit entbehrt.

Innerhalb dieser Bewegung findet sich auch ein Platz für den Gegensatz, den die Ausdrücke „subjektiv“ und „objektiv“ recht unzulänglich bezeichnen. Das Geistesleben ist Selbstleben und Weltleben zugleich, ein Selbst entfaltet sich hier zur Welt und die Welt gewinnt ein Selbst, das eine gehört zum anderen. Aber solche Zusammengehörigkeit verhindert nicht, daß in der geschichtlichen Bewegung das Leben bald mehr zur Konzentration, bald mehr zur Expansion geht; dort das Streben nach Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst, hier das nach Weite und Sachlichkeit, dort die Gefahr eines Einströmens bloß menschlicher Elemente, hier die

des Vordringens einer seelenlosen Welt; vielleicht besteht ein Rhythmus des Geschehens, der bald diesem, bald jenem die Führung gibt. Aber durch alle Wandlungen hindurch beharrt das Streben des Geisteslebens nach einer den Gegensätzen überlegenen Einheit. Auch bleibt von jenem subjektiven oder objektiven Zuge innerhalb des Geisteslebens grundverschieden ein Subjektivismus oder Objektivismus gegenüber dem Geistesleben, ein Subjektivismus, der aus den Zuständen des bloßen Subjekts eine Welt hervorspinnen möchte, ein Objektivismus, der eine Wahrheit glaubt von den bloßen Dingen her durch Austreibung des Geistes erreichen zu können. Das eine wie das andere muß rasch ins Leere sinken, wenn sie nicht versteckt aus eben dem überlegenen Geistesleben schöpfen, dessen Anerkennung sie ablehnen.

2. Ergebnisse für den Wahrheitsbegriff.

Was an Wandlungen ersichtlich wurde, das muß sich auch auf den Begriff der Wahrheit erstrecken und ihn eigentümlich gestalten. Wahrheit bedeutet jetzt nicht mehr die Übereinstimmung mit einem draußen befindlichen Gegenstande, sondern ein Aufsteigen zu einem Leben, das aller menschlichen Willkür überlegen ist, und das den Gegensatz von Subjekt und Objekt durch tätiges Schaffen umspannt. Es handelt sich hier um eine Verwandlung des Daseins in Selbsttätigkeit, die mit ihrem umbildenden Wirken von aller bloßen Betätigung innerhalb eines gegebenen Daseins wesentlich verschieden ist. Dies Wahrheitsstreben hat nichts mit einem ruhenden Sein zu tun, das unabhängig von allem Leben bestünde, vielmehr liegt die Wahrheit innerhalb des Lebens, und sie ist nur erreichbar durch das Leben. Aber das Leben, das hier in Frage steht, ist nicht eine Sache des bloßen Menschen, sondern in ihm gelangt das Ganze der Wirklichkeit zu einem Beisichselbstsein und zugleich allererst zu Inhalten und Werten, die Wahrheit aber ist nicht ein bloßes Mittel zur Erhöhung dieses Lebens, sondern sie gehört zu seinem Wesen. Alle intellektuelle Wahrheit prinzipieller Art ruht schließlich auf einer gesamtgeistigen Wahrheit, aller wesentliche Fortschritt der Wahrheitserkenntnis auf einer Weiterbildung des Lebens. So ist der Gewinn der Wahrheit nicht Sache eines einzigen Augenblicks, sondern nur durch den Lauf der weltgeschichtlichen Arbeit mit ihren Versuchen, Erfahrungen, Wandlungen dringt der Mensch allmählich

zu ihr vor, es gibt kaum etwas so törichtes als der Anspruch philosophischer Systeme, in einem gegebenen Zeitpunkt die ganze Fülle der Wahrheit erschöpfen und alle Rätsel lösen zu wollen. Daß wir so im Suchen verbleiben und zugleich unvermeidlich im Irren, das kann uns in keiner Weise erschrecken, wenn wir der Überzeugung sind, daß alles menschliche Streben eine Welt des Geisteslebens hinter sich hat, die sich nur durch Freiheit aneignen läßt, die aber nicht auf unsere Willkür gestellt ist.

Theoretisch – praktisch.
(Intellektualismus – Voluntarismus.)

a) Geschichtliches.

Die Frage des Intellektualismus und Voluntarismus steht mit der eben behandelten in engster Verbindung, es wird bei ihr nur direkter ins Seelische gewandt, was uns dort als Weltanblick beschäftigte. Auch hier ein Gegensatz von Lebenstypen, auch hier eine Bewegung der Jahrtausende. Nur der Unterschied, daß sich hier unsere Zeit ihres eigenen Zieles weit sicherer fühlt. Denn entschieden überwiegt hier das Streben, den Schwerpunkt des Lebens in das Wollen zu verlegen als in dasjenige, was allein ihm Wärme, Kraft und Festigkeit geben könne. Wie mag es kommen, daß eine alte Streitfrage uns plötzlich so einig findet? Sehen wir, ob die Geschichte zur Aufklärung dessen einiges beitragen kann.

Die Ausdrücke Intellektualismus und Voluntarismus sind modernster Prägung; jenes taucht in den philosophischen Kämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, es findet sich z. B. in Schellings Bruno (s. Werke IV, 309), als Gegensatz zu Materialismus; Voluntarismus ist erst in den letzten Jahrzehnten aufgekommen.¹ Dagegen führen die Ausdrücke theoretisch — praktisch bis in die Blütezeit der griechischen Philosophie zurück; der Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft erscheint zuerst bei Aristoteles (νοῦς θεωρητικός und πρακτικός). Jene hat die Aufgabe, die große Welt

¹ Gebildet ist das Wort von Tönnies, der darüber in der Wiener „Zeit“ vom 23. März 1901 folgendes berichtet: „Diese Termini (d. h. Voluntarismus und voluntaristisch) sind zuerst vom Verfasser dieses Memoire gebraucht worden in seiner Abhandlung „Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas“, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883. Von Paulsen, der sie bald adoptierte, hat Wundt sie angenommen und durch seine Autorität in Umlauf gebracht. Der Begriff der „voluntaristischen“ Psychologie ist mehr und mehr zu allgemeiner Geltung gelangt“.

mit ihren ewigen Ordnungen zu erkennen, die praktische Vernunft dagegen befaßt sich mit den menschlichen Dingen, die dem Wechsel und Wandel unterliegen. Sie ist nicht bloß Einzelerkenntnis (Anwendung der allgemeinen Sätze auf den einzelnen Fall), sondern sie hat auch eigentümliche Prinzipien, aber ihre Gesamtleistung wird der theoretischen Vernunft entschieden untergeordnet. So auch in der Gedankenwelt und dem Sprachgebrauch der Scholastik; wenn Thomas von Aquino von *cognitio practica* redet, so versteht er darunter einfach eine Erkenntnis, die sich auf das Handeln bezieht. Für die Neuzeit hat namentlich Ch. Wolff die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie in Umlauf gebracht und dabei jener den unbedingten Vorrang gegeben.¹ Wie in der Einteilung der Philosophie so folgt ihm auch im Sprachgebrauch Kant, in der Sache aber vollzieht er die bekannte Umwälzung dahin, daß nunmehr das Praktische als das, „was durch Freiheit möglich ist“, das Übergewicht gewinnt und zugleich einen selbständigen Gedankenkreis hervorbringt. „Die praktische Vernunft greift bei ihm in das Gebiet des Theoretischen zurück, indem sie Postulate erzeugt, also theoretische Voraussetzungen, welche der Kritik der reinen Vernunft zweifelhaft waren“ (s. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3. Aufl. II, 457). Da nach ihm nur auf diesem Gebiet die Vernunft eine volle Selbsttätigkeit erreicht, so ergeben sich von hier die tiefsten Einblicke in die Wirklichkeit, und es eröffnet sich nirgend anders als hier dem Menschen eine absolute Wahrheit.² Von Kant ist nur ein Schritt zu Fichtes Lehre: „die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft“. So wird einmal das Praktische als bloße Anwendung untergeordnet, sodann aber als Quell neuer Wahrheiten übergeordnet.

Es spiegelt sich aber in der Geschichte der Ausdrücke ein

¹ So z. B. *Logica* § 92: *Palam igitur est, philosophiam practicam universam ex Metaphysica principia petere debere. § 93: Metaphysica philosophiam practicam praecedere debet.*

² Die Art, wie Kant aus der praktischen Vernunft Überzeugungen ableitet, ist nicht ohne Bedenken und fand manchen Widerspruch. So sagt z. B. Harms (*Gesch. der Philosophie seit Kant* S. 247): „Kant nennt die Ideen Postulate der praktischen Vernunft, sie sind aber gar keine Postulate der praktischen, sondern sie sind Postulate der theoretischen Vernunft in der Erkenntnis der praktischen, der handelnden Vernunft im sittlichen Leben des Geistes. Das Wort praktische Vernunft ist bei Kant selbst zweideutig; denn einerseits wird darunter verstanden die handelnde Vernunft, dann aber auch die Erkenntnis von der praktischen Vernunft.“

fundamentaler Gegensatz, die Frage, ob der Welterkenntnis oder dem moralischen Handeln, — denn dies vornehmlich wird unter praktischer Vernunft verstanden —, die Führung unseres Lebens und die Leitung unserer Überzeugungen gebühre. Die Antwort darauf entscheidet zugleich über unsere Stellung zur Wirklichkeit und damit über das Bild der Wirklichkeit selbst. Es entstehen zwei widerstreitende Lebens-typen, der eine vornehmlich auf Weite und Klarheit, der andere auf Wärme und Kraft bedacht, der eine mehr um Gesetzlichkeit, der andere mehr um Freiheit bemüht.

Die griechischen Denker erteilen einmütig den Vorzug dem Intellekt, es unterscheidet sie lediglich die schroffere oder maßvollere Ausführung des Grundgedankens. Diese Schätzung des Intellekts war der naturgemäße Ausdruck der hier vorhandenen Überzeugung, daß der Mensch einer unwandelbaren Weltordnung angehöre, die ihn mit sicherem Dasein und herrlicher Pracht umfängt. Nichts Größeres gab es hier zu erstreben als die Anschauung eines solchen Kosmos mit ihrer Befreiung von aller Kleinheit des Alltages und allem Wirrwarr der menschlichen Verhältnisse. So verfiicht Aristoteles, dieser reinste Ausdruck der griechischen Kultur, die unbedingte Überlegenheit des forschenden Lebens über das handelnde, das den Menschen mit veränderlichen Dingen befasse und ihn von seiner Umgebung abhängig mache. Nur soweit die Forschung reicht, soweit reicht nach ihm echte Glückseligkeit. Auch die Wendung zur Moral, welche die Stoa brachte, bedeutet nicht sowohl eine Ablösung des Lebens vom Denken, als ein Aufnehmen tätiger Energie in das Denken, eine Steigerung des Denkens zur Denkhandlung. Und das letzte Aufleuchten des griechischen Geistes in Plotin bringt eine Erhebung des Denkens zu voller Souveränität und weltschaffender Größe; im Untergange selbst steigert das Griechentum das Bekenntnis zu der Geisteskraft, der seine Kulturarbeit eine unermeßliche Weite und eine wunderbare Klarheit verdankt.

Das Christentum mußte nach seiner innersten Natur mit jener Schätzung brechen. Denn wo sich das Hauptproblem des Lebens in das Verhältnis des Menschen zu Gott verlegt, und wo mit dem Erscheinen neuer Tiefen auch schwere Verwicklungen, ja dunkle Abgründe im Menschenwesen zur Empfindung kommen, wo es demnach einen Aufstieg und eine Erneuerung gilt, da muß sich das Streben des Menschen von der Erkenntnis der Welt auf den Stand seiner Seele und weiterhin auf den Aufbau eines neuen Zusammen-

hanges der Menschheit richten. Der Intellektualismus wird damit in der Wurzel gebrochen. Aber diese innere Wandlung ist in der Gestaltung und den allgemeinen Verhältnissen wenig zum Ausdruck gekommen; was die Herzen erfüllte, fand nicht die Kraft zur Schöpfung einer entsprechenden Gedankenwelt. Lediglich bei Augustin erscheinen bemerkenswerte Ansätze dazu, wie er denn alle Wirklichkeit auf Wollen zurückführt (*nihil aliud quam voluntates*) und in seiner Psychologie dem Willen als der die Seele einigenden Kraft die leitende Stellung gibt. Aber ein durchgebildetes Lebenssystem und eine entsprechende Gedankenwelt hat auch Augustin daraus nicht entwickelt; so ist die Gestaltung des Christentums unter einem starken Einfluß derselben Denkweise verblieben, die es überwinden wollte, so leidet das Christentum bis zum heutigen Tage an einem Zwiespalt innerster Gesinnung und greifbarer Ordnung. Der griechische Intellektualismus beherrscht auch das christliche Dogma; mögen an die Stelle der Lehren von der Welt Lehren von Gott getreten sein, es bleibt dabei, daß die richtige Erkenntnis über die Wahrheit und den Wert des Lebens entscheidet. Auf der Höhe der Scholastik wächst noch der Einfluß des griechischen Intellektualismus, ein logisches Rasonnement dringt bis in die letzten Tiefen der christlichen Gedankenwelt vor.¹ Es fehlt nicht an Gegenwirkungen zu gunsten des Willens, so bei Duns Scotus,² dem Nominalismus, der praktisch gerichteten Mystik; die Reformation bringt diesen Zug zum siegreichen Durchbruch. Luther bemüht sich mit höchstem Eifer, das Christentum von der Macht des griechischen Intellektualismus sowohl aristotelischer als neuplatonischer Prägung zu befreien, der, wie er meint, seinen echten Tatbestand verdunkelt oder verflüchtigt hat; Melancthon aber nennt „das Herz mit seinen Affekten“ „den wichtigsten und den Hauptteil des Menschen“. Aber bei aller Verstärkung des Willens hat auch der Protestantismus nicht die Kraft gefunden, den innersten Lebenstrieb in ein Lebenssystem zu verwandeln, auch er hat schließlich wieder der Macht des Intellektualismus gehuldigt. Denn mochte die

¹ Nur äußerlich angesehen dient im Mittelalter die Philosophie als Magd der Theologie, innerlich hat damals weit mehr die Philosophie der Theologie ihren Stempel aufgedrückt,

² Er sagt z. B. (s. Stöckl, Philos. d. Mittelalt. II, S. 788): *Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.*

Spekulation für die Dauer abgelehnt werden, ein Wissen anderer Art, ein Wissen von geschichtlichen Daten, aber immerhin ein Wissen erschien als unerläßlich zur Rettung der Seele; auch der Begriff des Glaubens erhielt eine stark intellektualistische Färbung, die neue Kirche aber wurde vornehmlich eine Gemeinschaft der Lehre, eine Schule des reinen Wortes. Es entstand eine neue Orthodoxie, an Selbstgerechtigkeit und Unduldsamkeit der griechischen voll gewachsen.

Die Neuzeit beginnt mit voller und freudiger Ergreifung der Denkarbeit; das Denken ist es, von dem sie eine Befreiung vom Druck der geschichtlichen Überlieferung hofft, das Denken, das eine Klärung des unerträglich gewordenen Chaos verspricht, das Denken endlich, welches das Gewebe kleinemenschlicher Interessen zerreißt und die Unendlichkeit des Weltalls eröffnet. Gegenüber der griechischen Art ist das Denken aus ruhigem Anschauen weit mehr rastlose Arbeit, ja stürmisches Vordringen, aus Aneignung einer gegebenen Welt zum Aufbau einer neuen geworden. Eine solche beherrscht die Aufklärung vom Großen bis ins Kleine, sie beherrscht nicht nur ihre spekulative Richtung mit der Kühnheit ihrer Weltentwürfe, sondern auch die empiristische mit ihrer Richtung auf das Menschenleben. Denn auch hier wird von der klaren und deutlichen Erkenntnis alles Heil erwartet, es ist eine andere Art des Erkennens, aber es ist ein Erkennen, das den Kern der Arbeit bildet.¹ Wie jede große Bewegung, so trug freilich auch die Aufklärung in sich selbst einen Rückschlag: die Steigerung und Überspannung des Erkennens erzeugte mit Notwendigkeit einen Zweifel an seinem Vermögen gegenüber der Welt und seiner Herrschaft über den Menschen.² Aber ein bloßer Rückschlag hat noch nie die Herrschaft über die Geister gewonnen, es bedurfte positiver Wandlungen, um die Menschheit in eine andere Bahn zu lenken.

Solche Wandlungen erfolgten auf philosophischem Boden in Kant; sowohl sein Nein als sein Ja hatten bei diesem Problem eine unver-

¹ S. z. B. Locke zu Beginn seines Essay: Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct.

² So z. B. bei Pascal, so mehr noch bei Bayle, dem bedeutendsten Skeptiker der Aufklärung. Er sagt z. B. *oeuv. div.* 1727, III, 89b: Ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit, qui nous déterminent à agir mais les passions présentes du coeur. Wie bei Bayle die Moral allein dem Leben eine Festigkeit verleiht, so sagt auch Friedrich II., sein getreuer Schüler: Les sciences doivent être considérées comme des moyens qui nous donnent plus de capacité pour remplir nos devoirs (s. Zeller, *Fr. d. Gr. als Philosoph* S. 183).

gleichlich größere Wucht als eine andere wissenschaftliche Leistung je zuvor. Schärfer und gründlicher als je wird das Vermögen des bloßen Erkennens geprüft und werden die Bedingungen seines Gelingens ermittelt; das Ergebnis ist eine schwere Erschütterung, aber diese Erschütterung wird mehr als ausgeglichen durch die Steigerung des moralischen Tuns zu einer moralischen Welt und die Anerkennung dieser Welt als des Kernes aller Wirklichkeit. Erst mit solcher Umwälzung erhielt der Intellektualismus eine ebenbürtige Gegenwirkung, nun erst gelangte ein seit Jahrtausenden vorhandenes Streben zu wissenschaftlicher Klärung und Durchbildung. Wir wissen, daß trotzdem der Intellektualismus im Panlogismus Hegels noch einmal sein Haupt erhob, so kühn erhob wie nur je, aber wir wissen auch, daß nur ein rasches Hinwegeilen über Kant dies möglich machte, und daß bald ein um so stärkerer Rückschlag kam. Seitdem geht der Hauptzug der Zeit gegen den Intellektualismus. Wir gewahren das in dem Einfluß Schopenhauers und seiner Willenslehre, wir gewahren es in der Neigung der Religion und Theologie, ihren Schwerpunkt in praktische Aufgaben und Forderungen zu verlegen, wir gewahren es in dem Zuge des gesamten Lebens, das Grübeln über Weltprobleme hinter die praktisch-sozialen Fragen zurückzustellen, die sich mit immer größerer Dringlichkeit erheben. Auf dem eigenen Gebiet der Wissenschaft aber wirkt zu gunsten der neuen Überzeugung namentlich die Psychologie, indem sie die beherrschende Macht der Triebe und Interessen auch über das Vorstellungsleben aufdeckt, ja seine eigne Bewegung als vom Willen geleitet aufweisen möchte.

Solcher Schätzung des Willens entspricht die Neigung, dem Überwiegen des Verstandes alle möglichen Schäden der gegenwärtigen Lage aufzubürden. Die Grundlage unserer geistigen Existenz und die Hauptrichtung unseres Strebens sind unsicher geworden: das verschuldet, so heißt es, der Intellekt, der alles beweisen, d. h. auf Umwegen ermitteln möchte und damit alles unmittelbare Leben mit seiner Gewißheit verscheucht; uns umfängt eine unsägliche Zersplitterung der Meinungen und Schätzungen: das kommt, so sagt man, vom Vorwalten der Verstandesarbeit, welche die Individuen auf ihre eigene Reflexion stellt und sie damit unvermeidlich auseinandertreibt; beklagt wird ein Mangel an Ehrfurcht vor göttlichen und heiligen Dingen: das liegt, so hören wir, an einer Überhebung des menschlichen Selbstbewußtseins, und die Haupttriebkraft dabei ist der Intellekt mit seinem Kraftgefühl und seinem Wissensdünkel. Trägt demnach der Intellekt

die Hauptschuld aller Irrung, so läßt die Befreiung von seiner Herrschaft eine Gesundung des gesamten Lebens erwarten. Hat der heutige Voluntarismus die Kraft zu solcher Befreiung?

b) Der Voluntarismus.

Der Voluntarismus ist keine Erscheinung einfacher Art, die Hauptepochen der Geschichte haben ihn ihrer Hauptrichtung gemäß verschieden gestaltet, jede hat ihren besonderen Voluntarismus. — In der religiösen Gedankenwelt ging die Behauptung dahin, daß sowohl die Offenbarung Gottes als ihre Annahme durch den Menschen eine Sache des Willens sei, der sich nicht weiter ableiten lasse. Darin lag eine Betonung der Selbständigkeit, Ursprünglichkeit und reinen Tatsächlichkeit des religiösen Geschehens, die Abweisung aller Versuche, es aus weiteren Zusammenhängen verständlich zu machen. Zum Ausdruck bringt den Gegensatz die bekannte Formel, daß nach Thomas von Aquino Gott das Gute gebietet, weil es gut ist, nach Duns Scotus das Gute gut ist, weil Gott es gebietet. Das Spezifische der Religion, ihre Unabhängigkeit und ihre Unvergleichlichkeit kam bei dieser Denkweise voll zur Geltung, aber zugleich entstand die Gefahr einer Ablösung vom übrigen Leben, eines Herausfallens aus allen Zusammenhängen; wie es hier nicht zu einer vollen geistigen Durchdringung und Aneignung des Wahrheitsgehaltes kam, so konnte leicht die Tatsächlichkeit in starre und äußerliche Positivität und die Ursprünglichkeit und Freiheit in blinde Willkür umschlagen. Man möchte hier an Plotins Wort denken, daß, wer über die Vernunft hinausstrebt, leicht in Gefahr kommt, aus ihr herauszufallen.

Auf dem Gebiete der Philosophie stellt der Voluntarismus sich anders dar: hier gilt es eine Verlegung des Zentrums des Lebens aus dem Erkennen ins Wollen, namentlich in das moralische Wollen. Den Antrieb dazu gab vornehmlich ein Irrewerden am Vermögen des Erkennens; wie es unfähig dünkte, zum letzten Grunde der Dinge durchzudringen, so schien es auch dem Leben keinen sicheren Halt gewähren zu können. Sollte also nicht auf alle Wahrheit in vollem Sinne verzichtet werden, so war eine andere Quelle zu suchen, und eine solche schien nach Erschütterung des religiösen Glaubens nichts anderes zu bieten als des Menschen sittliches Handeln. In dem großen Sinne, wie Kant dies versteht, wird dies zur Offen-

barung einer neuen Welt, welche die letzte Tiefe der Wirklichkeit bildet. Diese Welt aber läßt sich ebenso wie das sittliche Handeln selbst nicht jedem theoretisch demonstrieren oder als ein Vorhandenes aufweisen, sondern sie besitzt eine Überzeugungskraft nur für den, der das sittliche Grundgeschehen anerkennt und auf sich nimmt; so geht eine Tat dem Erkennen voran, und was aus ihr an leitenden Überzeugungen hervorgeht, das hat nicht den Charakter theoretischer Erkenntnisse, sondern den praktischer Postulate. Die gewaltige Erregung und eingreifende Wandlung, die das bewirkt hat, stehen uns allen deutlich vor Augen.

Die richtige Würdigung dieser Wendung ist namentlich deshalb schwer, weil notwendige und fruchtbarste Wahrheiten hier mit problematischen Fassungen aufs engste verquickt sind. Ein solche Wahrheit liegt vor allem in der deutlichen Einsicht, daß unsere letzten Überzeugungen nicht durch den Befund der uns umgebenden Welt, sondern durch das bestimmt werden, was im Bereich des Innenlebens vorgeht und an Wirklichkeit ersichtlich wird; das macht allen Versuchen ein Ende, durch Spekulation in ein inneres Wesen der Dinge einzudringen und von ihm her die Wirklichkeit zu verstehen. In enger Verbindung mit dieser Wahrheit steht aber die andere, daß der Bestand des Innenlebens nicht mühelos und geschlossen allen vor Augen liegt, sondern daß dieses Leben erst geweckt und entfaltet sein will, und daß nach dem Maße, wie das geschieht, dem Einzelnen auch das Bild der Welt sich gestaltet. Die Entzweiung der Menschen im Streit um die Wahrheit, sowie der persönliche Faktor im Wahrheitsstreben können hier ihre volle Würdigung finden.

Aber sobald wir vom Allgemeinen des Gedankens zur näheren Ausführung fortschreiten, erwachen Zweifel über Zweifeln. Es ist etwas anderes, die Grundtatsachen des Innenlebens in den Mittelpunkt der Erkenntnisarbeit zu stellen und in ihnen die entscheidenden Daten zu finden, etwas anderes, jene direkt zu einer eignen Erkenntnisquelle zu machen. Ebenso notwendig wie jenes, ebenso unmöglich ist dieses. Denn der Befund des Innenlebens läßt sich nicht unmittelbar, wie er vorliegt, als sicherer Ausgangspunkt ergreifen, sondern er ist erst durch die Erkenntnisarbeit zu klären und zu durchleuchten; was dabei aber in ihm als Grundtatsache und als Wahrheit befunden wird, das hat eine Allgemeingültigkeit und zugleich einen inneren Zwang, das läßt sich unmöglich auf eine persönliche Zustimmung

stellen. Es gibt mathematische Wahrheiten von solcher Schwierigkeit, daß nur ein kleiner Teil der Menschen sie klar zu durchschauen vermag, tut das ihrer Allgemeingültigkeit auch nur den mindesten Abbruch? Wenn daher auch die Lebenswahrheiten ihre volle Überzeugungskraft erst bei Entwicklung des entsprechenden Lebens erlangen können, ja wenn die Wendung zu ihnen eine Entscheidung des Menschen in sich trägt, so werden sie dadurch in keiner Weise zu bloßen Möglichkeiten, die der eine annehmen, der andere verwerfen könnte, sondern sie behalten die volle Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit; die Subjektivität liegt nicht in der Sache, sondern nur im Verhältnis des Menschen zu ihr, nichts kann volle Wahrheit besitzen, das innerlich mit einem subjektiven Faktor behaftet ist. Von solchen Erwägungen aus müssen wir den Begriff der praktischen Vernunft als schief und irreleitend grundsätzlich ablehnen, es gibt nicht eine theoretische und eine praktische Vernunft nebeneinander, sondern es gibt nur eine einzige Vernunft, die mit dem ganzen Leben zu tun hat; in den Begriff dieser Vernunft aber ist als wesentliches Merkmal das der Selbsttätigkeit aufzunehmen. Und es schwebt die Vernunft nicht frei in der Luft, sondern sie ist die Vertreterin eines bei sich selbst befindlichen Lebens, eines Beisichselbstseins der Wirklichkeit. Ohne ein solches gibt es keinerlei Wahrheit.

Dazu behauptet der Begriff der praktischen Vernunft meist nicht die Höhe, die er bei Kant einnahm. Hier vollzieht er eine Umwälzung des ganzen Lebens, bewirkt er eine Versetzung in ein ursprüngliches Schaffen, und gibt er dem Leben in besonderer Richtung einen Weltcharakter mit strenger Allgemeingültigkeit; wenn irgend etwas, so ist dies Metaphysik, wenn auch eine andere Metaphysik als die der ontologischen Spekulation. Je mehr sich aber dieser metaphysische Charakter verwischt, desto mehr wird das Reich der praktischen Vernunft aus der Tiefe der ganzen Wirklichkeit zu etwas besonderem neben anderem, desto weniger läßt sich hier zu einer allgemeingültigen Wahrheit gelangen. Die Lebensgestaltung aber, die daraus hervorgeht, wird leicht ein Gebiet des praktischen und moralischen Lebens gegen die Kulturarbeit isolieren, damit aber jenes zu subjektiv und empfindungsmäßig, dieses zu äußerlich und auf die bloße Leistung gerichtet gestalten, den Gesamtstand des Lebens aber durch solche Spaltung stark herabdrücken. In Wahrheit dürfen die Kulturarbeit und die letzten Überzeugungen des Menschen nicht auseinanderfallen; je mehr sie es tun, desto mehr muß unserem

Leben eine durchwaltende Seele und zugleich alle Größe entweichen.

Wieder anders gestaltet sich der Voluntarismus im Leben der Gegenwart. Hier erscheint er als wissenschaftliche Theorie zunächst auf psychologischem Gebiet in dem Streben, die Abhängigkeit des Vorstellungslebens von den Trieben und Neigungen aufzuweisen, auch den gesamten Verlauf des Vorstellungslebens als durch ein Willensmoment bedingt zu zeigen, wie das vornehmlich in Wundts Apperzeptionslehre geschieht. Viel neue und fruchtbare Erkenntnis ist auf diesem Wege gewonnen, ja der Gesamtanblick der Sache vertieft. Nur in der Richtung mögen hier noch Fragen und Zweifel entstehen, ob dabei nicht oft weniger ein Gegensatz zwischen Intellekt und Wille als zwischen zentraler und peripherer Seelentätigkeit vorliegt, der durch den ganzen Umfang des Lebens geht.

Für das Ganze des Lebens gestaltet sich auf modernem Boden der Voluntarismus und das Überwiegen der praktischen Aufgaben dahin, daß in weitem Zuge das Befinden der Menschheit, und zwar der Menschheit des unmittelbaren Daseins, für das Ziel der Ziele erklärt und auch das Erkennen zu einem bloßen Mittel dafür gemacht wird; es erscheint als eine unnütze Grübeleien, wenn es nicht zur Förderung des Wohlseins der Menschen wirkt. Daß dies der Richtung des modernen Lebens entspricht, ließ schon der Blick auf die Geschichte ersehen. Eine Ermüdung an dem Kampf um die Weltprobleme ist eingetreten, und die Fragen der inneren Bildung, der Bildung des ganzen Menschen zu einer weltumspannenden Persönlichkeit, werden durch die unablässig anschwellenden politischen, wirtschaftlichen, technischen Probleme weit zurückgedrängt, im besondern nimmt der Kampf um die ökonomische Selbsterhaltung immer mehr alle Kräfte in Anspruch und stellt immer mehr das Leben und Handeln unter den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit; wie sollte in solchen Zusammenhängen noch irgendwelcher Platz für einen Selbstwert des Wissens bleiben? Ein Versuch, von jener praktischen Haupttendenz aus eine eigentümliche Theorie des Wissens zu entwickeln, ist namentlich im Pragmatismus gemacht, der von Amerika und England aus immer mehr die Kulturwelt beschäftigt; so sei er etwas genauer betrachtet.

c) Der Pragmatismus.

Der Pragmatismus ist in Deutschland noch so wenig bekannt, daß es vor aller Erörterung einer kurzen Orientierung bedarf; wir halten uns dabei namentlich an die Vorlesungen von William James, die eben den Zweck einer Aufklärung über den Pragmatismus verfolgen.¹ Der Ausdruck und der Begriff Pragmatismus im hier gemeinten Sinne stammt von Charles Pierce, der ihn zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „Popular Science“ vom Jahre 1878 verwandte. Zwanzig Jahre später hat James die Sache aufgenommen und in glänzender Weise weitergebildet. Als weitere Führer sind Dewey (New York) und Schiller (Oxford) zu nennen; von letzterem stammt der Ausdruck „Humanismus.“ Es ist nicht ohne ein kulturgeschichtliches Interesse, daß hier wohl zuerst in einer philosophischen Bewegung Amerika vorangeht, wie denn auch dort vornehmlich der Pragmatismus eine weitverbreitete Strömung geworden ist. Was Europa anbelangt, so hat er außer in England namentlich in Italien Einfluß gewonnen.

Über das Verhältnis des Pragmatismus zu anderen Denkrichtungen äußert James sich folgendermaßen: „Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikaleren und zugleich einwandfreieren Form als die war, die sie bisher angenommen hatte“ (S. 31 a. a. O.), ferner, „er stimmt mit dem Nominalismus darin überein, daß er sich überall an das Einzelne hält, mit dem Utilitarismus darin, daß er überall den praktischen Standpunkt betont, mit dem Positivismus in der Verachtung, die er den bloß sprachlichen Problemlösungen, überflüssigen Fragestellungen und metaphysischen Abstraktionen entgegenbringt“ (a. a. O. S. 33). Der Pragmatismus legt Wert darauf, kein System, sondern eine Methode zu sein, diese Methode aber besteht in der Beziehung alles Erkenntnisstrebens auf das menschliche Dasein und seine Förderung; nur was hier sich bewährt, kann als Wahrheit gelten. Das Wahre wird damit ein Teil des Guten, „wahr heißt

¹ „Der Pragmatismus“. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen. Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Jerusalem, 1908. — Beachtenswert ist auch der Aufsatz von Jerusalem in der Deutschen Literaturzeitung vom 25. Januar 1908: „Der Pragmatismus. Eine neue philosophische Methode.“

alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist" (S. 48). „Alle Theorien sind nur Werkzeuge, nur Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen, und keineswegs Offenbarungen oder intellektualistische Lösungen eines göttlichen Welträtsels" (S. 122). In solchem Gedankengange gelten dem „Humanismus" die Wahrheiten als Erzeugnisse des Menschengeschlechts. „Die Wahrheit macht keinen andersgearteten Anspruch und legt keine andere Pflicht auf als Gesundheit und Reichtum. Alle diese Ansprüche sind bedingter Art" (S. 146).

Solche Fassung gibt der Forschung insofern eine durchaus eigentümliche Richtung, als es nunmehr nicht sowohl die Begründung von Prinzipien als die Entwicklung in ihre Konsequenzen gilt, als jetzt nicht die Sache in einer eignen Natur gegenüber dem Menschen betrachtet, sondern alles auf den Menschen gerichtet und nach der Leistung für ihn bemessen wird.

Was das besagt und welche Wandlung es bewirkt, wird am ehesten deutlich durch die Beispiele, welche James selbst bringt. Der Streit des Materialismus und des Spiritualismus tritt in eine völlig neue Beleuchtung und wird zugleich einer Entscheidung zugeführt, wenn nicht das Recht der Prinzipien erörtert, sondern die Leistung eines jeden der Gegner für das Wohl der Menschheit erwogen wird. Materialismus bedeutet in diesem Zusammenhange die Denkweise, welche die höheren Phänomene durch die niederen erklärt und die Geschehnisse der Welt durch ihre blinden Teile und ihre blinden Kräfte bestimmen läßt, Spiritualismus diejenige, welche die Leitung dem höheren Elemente zuweist und damit den Geist nicht zu einem bloßen Zeugen und Berichterstatte des Weltlaufs macht, sondern ihn tätig in denselben eingreifen läßt. Stellen wir nun die Frage, welche der beiden Beleuchtungen mehr das Leben fördert, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Denn die letzten praktischen Ergebnisse des Materialismus sind trostlos, während der Spiritualismus mit seiner Bejahung einer sittlichen Weltordnung unseren Hoffnungen freien Spielraum gibt. „Der Glaube an geistige Wesen in all seinen Formen hat es immer mit einer Welt der Verheißung zu tun, während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht" (a. a. O. S. 67). Dem entspricht die Erörterung des religiösen Problems: statt von spekulativen Prinzipien her wird es vom Bedürfnis des Menschen aus behandelt. „Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr,

wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt. Was nun immer noch die restlichen Schwierigkeiten dieser Hypothesen sein mögen, die Erfahrung zeigt, daß sie wirkt, und das Problem besteht darin, die Hypothese so auszubauen, daß sie sich mit den andern wirkenden Wahrheiten in Einklang bringen läßt“ (a. a. O. S. 192).

Wer sich in das Ganze einlebt, kann wohl verstehen, daß es weite Kreise der Zeit zu gewinnen vermochte. Indem es etwas, was sonst nur nebenbei und an einzelnen Stellen beachtet wurde, zur Hauptsache macht, wird eine Beleuchtung der Dinge gewonnen, die den Vorzug der Einfachheit und der leichten Verständlichkeit hat. Eine große Vereinfachung ist augenscheinlich, indem alle Fragen, die keine Beziehung zur Lebenshaltung haben, als unnütz ausscheiden müssen; diese Beziehung aber scheint einen Maßstab zu gewähren, der die verschiedenen Behauptungen in voller Unbefangenheit zu würdigen und damit die Sache dem Streit der Parteien zu entziehen gestattet; die Wahrheit erhält hier mehr Unmittelbarkeit und Fruchtbarkeit, mehr Beweglichkeit und Flüssigkeit, indem sie so in die Bewegung des Lebens hineingestellt wird und zu ihrer Förderung mitzuwirken hat; gerade unsere Zeit mit ihrer Zersplitterung der Überzeugungen scheint eine derartige Lösung zu empfehlen.¹ Das Positive der Leistung wird aber durch eine scharfe Kritik des überkommenen Wahrheitsbegriffes wesentlich unterstützt.

Aber so viel Anregung das alles, vertreten von bedeutenden und geistvollen Männern, bringen mag, als Letztes und Ganzes angesehen muß es uns doch als ein Irrtum gelten. Der starke Eindruck des Pragmatismus stammt namentlich daher, daß hier die gewöhnliche Betrachtungsweise umgekehrt wird; wie aber, wenn dabei der Begriff der Wahrheit selbst auf den Kopf zu stehen kommt? So aber geschieht es in Wahrheit. Das eben ist das Wesentliche des Wahrheitsbegriffes, und das ist die bewegende Seele des Wahrheitsstrebens, daß der Mensch dabei etwas erreicht, was jenseits aller seiner Meinungen und Neigungen liegt, und was völlig unabhängig von seiner, ja von aller Menschen Zustimmung gilt. Damit scheint

¹ James (a. a. O. S. 122) bemerkt in dieser Hinsicht: „Die tatsächliche Unruhe, die jetzt in der theoretischen Philosophie herrscht, der Wert, den jeder Denktypus für gewisse Zwecke besitzt, die Unfähigkeit eines jeden dieser Denktypen, alle anderen zu verdrängen, alles das legt die pragmatische Anschauung nahe.“

dem Menschen ein wesentlich neues Leben zu winken, ein Weit- und Großwerden des Wesens, eine innere Gemeinschaft mit der Wirklichkeit, eine Befreiung von aller bloßmenschlichen Art. Wo dagegen das Wohl des Menschen und der Menschheit zum höchsten Ziel und zum richtenden Maß gemacht wird, da sinkt die Wahrheit zu einer bloßnützlichen Meinung herab, und das ist eine innere Zerstörung. Was immer sie an Überzeugungskraft hätte, das müßte sie in dem Augenblick verlieren, wo sie als ein bloßes Mittel durchschaut würde. Wahrheit ist nur als Selbstzweck möglich, eine „instrumentale“ Wahrheit ist keine Wahrheit.

Das heißt nicht behaupten, daß die Wirkung der verschiedenen Lehren auf den Zustand des Menschen ein unwichtiger Gegenstand sei; sicherlich kann viel Aufklärung und Anregung davon ausgehen, wenn jene Wirkung mehr beachtet und ihren Gründen nachgeforscht wird. Aber zunächst haben wir es dabei mit einem bloßen Phänomen zu tun; was in ihm Kern und Schale, Recht und Unrecht sei, das ist erst herauszustellen.

Dem Pragmatismus löst sich die Wahrheit in lauter einzelne Wahrheiten auf, und er selbst sieht darin einen Vorteil. Aber ist es so sicher, daß diese Wahrheiten sich friedlich und freundlich gegenseitig vertragen, daß sie nicht in schwere Konflikte mit einander geraten? Wer sollte wohl bei solchen Konflikten der Schiedsrichter sein?

Endlich ist das, was der Pragmatismus als höchstes Ziel betrachtet, das Gelingen und Gedeihen des Lebens, keineswegs allem Zweifel enthoben. Denn das Leben ist hier nichts anderes als das Kulturleben, wie es sich in der Breite des Daseins ausnimmt; um dieses Leben aber als ein sicheres Gut zu betrachten, muß man von dem Kulturenthusiasmus und der optimistischen Stimmung beherrscht sein, die früheren Zeiten näher als der unsrigen lagen. Denn ist dies Leben, wenn es für sich selbst als das Letzte genommen wird, all der Mühe und Arbeit, all der Sorgen und Aufregungen, all der Schmerzen und Entsagungen wert, die es kostet? Ist dies Leben, genauer betrachtet, mit all seinem prunkenden Schein und seiner inneren Leere, mit seiner durchgängigen Unlauterkeit und Unwahrhaftigkeit nicht ein schwerer Widerspruch? Und ein Mittel zur Aufrechterhaltung dieses problematischen Lebens sollte das Streben nach Wahrheit sein? Uns will von allen Arten des Glaubens keiner gewagter erscheinen als ein derartiger unfundierter Lebensglaube.

d) Die eigene Behauptung: der Aktivismus.

Jerusalem hebt im Vorwort zur Übersetzung von James' „Pragmatismus“ meine Annäherung an die neue Richtung hervor und bemerkt dabei: „Euckens Aktivismus ruht auf bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, während der Pragmatismus rein empirisch ist“ (S. VII). In Wahrheit begrüße ich sympathisch das Streben, die Wahrheit in eine engere Beziehung mit dem Leben zu bringen, sie nicht als eine Sache des bloßen Intellektes zu verstehen, nicht minder teile ich die Ablehnung eines Wahrheitsbegriffes, dem die Wahrheit als Übereinstimmung mit einem neben uns befindlichen Sein gilt. Es fragt sich nur, was unter Leben verstanden wird, und da dürfte zwischen dem, was in jenen Worten „empirisch“ und „metaphysisch“ genannt wird, eine weite Kluft bestehen. Dort besagt Leben die menschliche Zuständlichkeit, das menschliche Befinden — ob des Einzelnen oder der Gattung, kommt schließlich auf dasselbe hinaus —, wir aber denken beim Suchen einer engeren Verbindung der Wahrheit mit dem Leben an das Geistesleben als ein Beisichselbstsein des Lebens, das mit seinen Inhalten und Werten aller menschlichen Zuständlichkeit gegenüber etwas wesentlich Neues bildet, ja eine völlige Umkehrung des nächsten Standes besagt. Daher bedeutet auch die Verbindung der Wahrheit mit dem Leben dem Pragmatismus und dem Aktivismus etwas sehr verschiedenes: dort wird die Wahrheit ein bloßes Mittel für ein höheres Ziel, und das gilt uns als eine innere Zerstörung, hier wird sie ein wesentlicher Bestandteil des Lebens selbst und darf daher nie ein bloßes Mittel werden.

So hat es auch hier und dort einen wesentlich anderen Sinn, wenn die verschiedenen Leistungen im Kampf um die Wahrheit nach ihrer Fruchtbarkeit für die Lebensentfaltung bemessen werden. Dort bildet das Maß der Nutzen des Menschen mit all seiner Wandelbarkeit, hier wird es das Bestehen und der Inhalt des Geisteslebens, und die verschiedenen Behauptungen werden daraufhin zu prüfen sein, was sie dafür an sachlicher Vertiefung und Erweiterung bringen. Beides kann bis zu vollem Gegensatz auseinandergehen. Eine Denkweise kann dem Menschen als Menschen harte Opfer auferlegen und ihm das Leben eher schwerer als leichter machen — von allem wahrhaft Großen läßt sich dieses behaupten —, aber zugleich kann es das geistige Leben gehaltvoller und größer machen, während um-

gekehrt, was dem Menschen ein behagliches Dasein gewährt, das Geistesleben arg herabdrücken kann. Daß Zeiten voller Leistung und Genuß geistig recht leer sein können, zeigt die Gegenwart deutlich genug.¹

Mit dem Pragmatismus wollen auch wir eine Versetzung des Lebens in Tätigkeit, aber diese Versetzung dünkt uns nicht möglich vom gegebenen Dasein mit seinen festen Verkettungen aus, sondern nur durch eine Umkehrung dieses Daseins, durch die Ergreifung eines neuen Ausgangspunktes und die Entfaltung eines neuen Lebens. Das ist eine Art von Metaphysik: wir leugnen es nicht, vielmehr verlangen wir aufs entschiedenste eine Metaphysik, da nur in Umkehrung der ersten Lage ein ursprüngliches und selbsttätiges Leben möglich wird, und es daher keine geistige Selbsterhaltung ohne irgendwelche Metaphysik gibt. Wiederum kommen wir damit auf die Notwendigkeit eines selbständigen Geisteslebens als einer neuen Stufe der Wirklichkeit, als der Entfaltung ihrer eignen Tiefe.

Nach dem allen scheint uns der Gegensatz des Intellektualismus und des Voluntarismus nicht den Kern der Sache zu treffen. Es genügt nicht, den Schwerpunkt des Lebens von der einen seelischen Tätigkeit in eine andere zu verlegen, da dies keine wesentliche Veränderung und Erhöhung bewirkt und den abgesteckten Kreis nicht überschreiten läßt. Vielmehr handelt es sich um den Gegensatz eines selbsttätigen, freien und eines bei aller Emsigkeit innerlich gebundenen Lebens. Damit aber tritt die ganze Frage unter einen wesentlich neuen Anblick.

e) Intellekt und Intellektualismus.

Die Eigentümlichkeit der aktivistischen Behauptung dürfte am ehesten erhellen durch eine Betrachtung ihrer Stellung sowohl zum Intellektualismus als zur intellektuellen Arbeit. Diese Arbeit irgend herabzusetzen, dazu hat sie nicht den mindesten Anlaß, ihr kann sie nicht als etwas neben dem Hauptleben Befindliches und ganz wohl Entbehrliches gelten. Denn die geforderte Umkehrung des Lebens, die Wendung zur Selbsttätigkeit, wird sich ohne energische intellektuelle Arbeit nun und nimmer vollziehen und behaupten lassen.

¹ Für eine weitere Erörterung des Wahrheitsbegriffs sei auf meine „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ (1907) verwiesen.

Hierfür sei auch das Zeugnis der Geschichte beachtet, welche zeigt, daß überall da, wo von der Erkenntnisarbeit groß gedacht wurde, sie nicht als eine bloße Begleitung des Lebens oder als eine nachträgliche Deutung eines „gegebenen“ fertigen Tatbestandes erschien, sondern vielmehr als ein wesentliches Stück des Lebens, ohne dessen Entfaltung es seine eigene Höhe nicht erreichen könne. So bei Plato, so bei Kirchenvätern, wie Clemens und Origenes, so bei Spinoza und Leibniz; überall schien erst das Wissen den Geistesgehalt des Lebens seiner ganzen Tiefe nach zu eröffnen und ihn dem Menschen zu vollem Besitze zu machen. Mochte dabei zu Unrecht das Wissen als das Ganze des Lebens erscheinen, jedenfalls war es mehr als ein bloßes Abbild, jedenfalls stand es nicht neben, sondern in dem Leben. Aber so entschieden wir es demnach ablehnen müssen, den Intellekt zum Sündenbock für alles zu machen, was an der Gegenwart uns mißfällt: wer ein bei sich selbst befindliches Geistesleben verlangt und nur von ihm einen wesenhaften Inhalt des menschlichen Lebens erwartet, der ist gegen alle Hinneigung zu einer intellektualistischen Lebensgestaltung gesichert, der wird vielmehr die Überflutung namentlich der Neuzeit und Gegenwart von intellektualistischen Strömungen besonders stark empfinden. Es wird ihn aber die Sorge für das Ganze des Geisteslebens diese Überflutung in anderer Weise betrachten und beurteilen lassen als den Voluntaristen. So sei zunächst auf diese Machtentwicklung des Intellektualismus das Auge gerichtet; erst dann läßt sich ermessen, ob die erstrebte Gegenwirkung ihr in Wahrheit gewachsen ist.

a. Die Überflutung des modernen Lebens durch den Intellektualismus.

Der Intellektualismus wirkt auf uns zunächst von der Geschichte her in mannigfacher Gestalt: er wirkt aus dem Altertum, das Geist und Intellekt als gleichbedeutend zu behandeln pflegte, aus dem christlich-kirchlichen Leben, dem der Glaube trotz aller Gegenwirkung immer wieder eine überwiegend intellektuelle Tätigkeit wurde, aus der Neuzeit, welche die von ihr erstrebte Lebenserhöhung namentlich von der Tätigkeit des Intellektes erwartete. Sie verfiel aber solche Schätzung bis in die Gegenwart hinein nicht nur in der Richtung, welche als Aufklärung, Spekulation u. s. w. vom Innenleben ausging, sie tut es fast noch stärker in der vom Naturerkennen beherrschten Denkweise. Denn noch immer pflegen die

Naturforscher Geist und Bewußtsein einander gleichzusetzen und das Geistesleben als eine bloße Abspiegelung einer draußen befindlichen Welt zu verstehen. Dem entspricht es, alles Heil, auch alle Erhöhung des moralischen Standes, vornehmlich von einer Berichtigung der Begriffe zu erwarten.¹

Nichts aber dürfte die Macht des Intellektualismus deutlicher zeigen als die Tatsache, daß selbst die Gegenwirkung gegen ihn oft wieder zu ihm zurückgekehrt ist und ihn nur verstärkt hat. Man wollte einen neuen Inhalt, aber man gab ihn in der alten Form und unterlag damit alsbald der feindlichen Macht. So zieht es sich durch die ganze Geschichte des Christentums, so reicht es auch in das 19. Jahrhundert hinein. Der spätere Schelling z. B. sucht mit Einsetzung aller Kraft den eingewurzelten Rationalismus durch eine positive und irrationale Denkweise zu verdrängen. Aber er bringt das Neue als eine bloße Lehre; die Annahme dieser Lehre, das Bekenntnis zu ihr, scheint das ganze Leben ins Wahre zu stellen. Was ist das anders als Rationalismus und Intellektualismus? Vielleicht macht es mancher heutige Gegner des Intellektualismus ähnlich wie Schelling.

Gefährlicher noch, weil tiefer eindringend und mehr versteckt, sind die Wirkungen des Intellektualismus durch sein Festwurzeln in alten und neuen Gewöhnungen des Denkens. Als der Kern der Erkenntnisarbeit galt von alters her die Heraushebung allgemeiner Größen aus der grenzenlosen Vielheit der Erscheinungen, im Altertum in vollem Einklang mit der Gesamtauffassung der Wirklichkeit, indem einfache und unwandelbare Formen ihr Grundgerüst zu bilden schienen; seit dem Verlassen solcher Überzeugung mit entschiedenem Unrecht, indem das Heraussehen der großen Züge aus der Erfahrung und die Verbindung der Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen weit

¹ So zeigt es mit besonderer Anschaulichkeit das größte realistische System des 19. Jahrhunderts, das System Comtes. Es seien nur einige bezeichnende Stellen aus dem *cours de philosophie positive* (4. Aufl. 1877) angeführt. I, 40/41 heißt es: *le mécanisme social repose finalement sur des opinions*. Nach IV, 113 trägt die Hauptschuld an der unerquicklichen Lage der Gegenwart die *anarchie intellectuelle*; so ist das dringendste Bedürfnis eine *philosophie convenable*. Als der tiefste Grund der politischen Korruption erscheint *l'impuissance et le discrédit des idées générales*. Überhaupt entsprechen bei Comte die Epochen der Geschichte den Stufen des Erkennens. Auch der heutige Monismus glaubt durch eine Berichtigung der Begriffe das ganze Leben heben zu können.

mehr besagt und weit mehr verlangt als ein bloßes Abstrahieren gleicher Züge.¹

Der intellektualistischen Überschätzung des Strebens zum Allgemeinen entspricht ein merkwürdiger Kultus abstrakter Begriffe, der im 19. Jahrhundert eine besondere Höhe erreicht hat. Wie viel Macht üben jetzt Begriffe wie Vernunft, Kultur, Gesetz, Wert, Fortschritt, Humanität u. s. w., Begriffe höchst vager Art! Gerade ihre Unbestimmtheit scheint sie zu empfehlen, indem sie uns einer unliebsamen Entscheidung enthebt; sie sind oft wie leere Anweisungen, die jeder nach seinem Belieben ausfüllt. Dabei wird Hegel getadelt, dessen Begriffen doch eine zusammenhängende Gedankenwelt einen bestimmten Inhalt gab!

Den Einfluß intellektualistischer Denkweise verrät auch die landläufige Neigung, unser Handeln nach Art eines logischen Schlusses als eine Subsumtion eines einzelnen Falles unter ein allgemeines Gesetz zu verstehen. In Wahrheit würde die wissenschaftliche Arbeit selbst nicht viel vermögen, im besonderen nichts neues erreichen, wären die logischen Formen nicht das bloße Gefäß eines sie belebenden und erfüllenden Denkprozesses. Jenseit der Wissenschaft aber wird die Verkehrung noch augenscheinlicher, wenn z. B. das politische Leben, die richterliche Tätigkeit, ja alle menschliche Handlung nach jenem Schema der Anwendung allgemeiner Sätze auf den besonderen Fall

¹ Auch der Terminus Abstraktion bekundet jene Wandlung; ihr entsprechend hat er zwei Hauptphasen durchlaufen, eine logisch-metaphysische und eine psychologische, von denen jene auf Aristoteles, diese auf Locke zurückgeht. Abstrakt (ἡ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) heißen bei Aristoteles die von der Materie abgesonderten Formen, namentlich die mathematischen Größen; so hält es auch das Mittelalter fest (abstrahere formam a materia intellectu). Erst die moderne Auffassung sieht im Abstrahieren ein allmähliches Herausheben gemeinsamer Eigenschaften aus der Breite der Erscheinungen. Die alte Bedeutung überdauert die Herrschaft der antiken Formenlehre; so heißt es z. B. in Baumeisters *definitiones philosophicae ex systemate Wolfii collectae*, def. DCCXXXV: abstrahere ea dicimur, si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta sejuncta intuemur. Kant versteht in seiner Logik (s. VIII, 92, Hartenst.) unter Abstraktion „die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.“ Er will daher nicht sagen „etwas abstrahieren“ (abstrahere aliquid), sondern „von etwas abstrahieren“ und meint „abstrakte Begriffe sollte man eigentlich abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen.“ Das Schwanken des heutigen Sprachgebrauches erklärt sich zum guten Teil aus dem Durcheinanderlaufen beider Bedeutungen.

verstanden wird. Denn das heißt sie in eine starre Schablone pressen und sowohl der Ursprünglichkeit als der Individualität berauben. Das ist auch eine Wurzel des viel bestrittenen und inmitten aller Bestreitung unablässig anschwellenden Bürokratismus.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß der Intellektualismus mit seiner Neigung, Denken und Geist einander gleichzusetzen und die Welt hauptsächlich als einen Vorwurf der Betrachtung zu behandeln, tief in die Sprache, namentlich in die der Wissenschaft, eingesickert ist. Die Ausdrücke aber, so unverbindlich sie scheinen, führen leicht unter die Macht der Sache.

So umfängt uns der Intellektualismus von allen Seiten mit einem dichten und feingewobenen Netz; aller subjektive Affekt vermag daraus nicht zu befreien, selbst die Behauptung des direkten Gegenteiles lenkt, wie wir sahen, auf Umwegen leicht in die alte Bahn zurück. Eine Wendung könnte nur aus der Anerkennung dessen hervorgehen, daß die eigene Arbeit des Intellektes einen positiven und produktiven Charakter erst erlangt, wenn sie sich einem Ganzen des Geisteslebens empfangend und fördernd einfügt, wenn sie von gesamtgeistigen Synthesen geleitet und von solchen Energien getrieben wird. Daß es aber in Wahrheit so steht, läßt sich sowohl direkt als indirekt erweisen: alle echte Leistung intellektueller Art stand in engem Zusammenhange mit Gesamtbewegungen des Geisteslebens; wo immer hingegen die Arbeit solchen Zusammenhang fallen ließ, da ist sie rasch zu leerem Formalismus oder schwankender Reflexion gesunken. Ein solches Verfechten der Abhängigkeit des Intellektes vom Ganzen ist mit der Anerkennung einer Größe und Bedeutung innerhalb des Ganzen aufs beste vereinbar.

ß. Die Begründung des Erkennens im Lebensprozesse.

Wer vom Erkennen gering denkt, wer in ihm nicht mehr als ein Registrieren bloßer Erscheinungen sieht, der braucht sich über seine nähere Gestaltung und über sein Verhältnis zum Ganzen des Geisteslebens keinerlei Sorge zu machen. Wer aber in ihm eine Durchleuchtung und innere Aneignung der Wirklichkeit sucht, dem wird jenes zu einem schweren Probleme. Wie läßt sich eine fremde Wirklichkeit unterwerfen und aneignen, wenn die Arbeit nicht irgendwelches Vermögen an sie heranbringt, nicht eine Kraft gegen die Widerstände der Dinge einzusetzen hat, wie kann eine Erfahrung uns wertvoll werden, wenn sie nicht eine von innen kommende

Bewegung aufnimmt und weiterführt, wie kann sie eine Antwort erteilen, wenn ihr nicht zuvor eine Frage gestellt ist? Woher aber soll das Erkennen die Kraft zu jener Leistung finden, wenn nicht der gesamte Lebensprozeß eine innere Konzentration vollzieht, seine Tätigkeiten zu einem Ganzen verbindet und aus ihm den Kampf gegen die Umgebung aufnimmt? Eine derartige Bewegung würde wie aller Betätigung, so auch dem Erkennen eine eigentümliche Art und Richtung erteilen. Ein solches Zusammenschießen des Lebens zu einem charakterhaften Ganzen steckt einen eigentümlichen Daseinsraum ab und gestaltet eigentümlich wie die Erfahrung, so das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und seine Arbeitswelt. Daraus hat auch das Erkennen seine Ziele und Wege zu empfangen. Wie könnte einer die griechische Philosophie in dem Großen und Unterscheidenden ihrer Art verstehen, der sie nicht als die Wendung derjenigen Lebenssynthese zur Wissenschaft verstünde, die dem Ganzen der griechischen Kultur zugrunde liegt? Diese Synthese erfolgte nicht unabhängig von der intellektuellen Arbeit, sie bedurfte vielmehr ihrer unablässigen Hülfe; aber sie war nicht ein Werk des bloß auf seine eigene Kraft gestellten Erkennens. So besitzt überhaupt nur ein Erkennen, das in einer Lebenssynthese gegründet ist und aus ihrer Tiefe schöpft, sichere Richtungen und zwingende Notwendigkeiten, nur ein solches vermag den Gegenstand zu erfassen und zu durchdringen, nur ein solches kann der Wirklichkeit einen lebendigen Zusammenhang geben. Warum macht die Scholastik bei allem Fleiß und allem Geschick einen so dürtigen Eindruck, warum hat sie, trotz breitester Wirkung im menschlichen Kreise, geistig nichts Erhebliches gefördert? Weil ihr die gestaltende Kraft eines charakteristischen Lebens fehlte, weil sie daher ihren Begriffen keine innere Nähe und keine zwingende Überzeugungskraft zu geben vermochte. Schon deshalb mußte sie der neueren Philosophie erliegen, weil in dieser und durch sie ein neues Leben emporstieg. Eben dieses ist es auch, was schöpferische Denker, wie Leibniz und Kant, von tüchtigen Schulgelehrten, wie Wolff und Herbart, unterscheidet, daß jene neue Lebenssynthesen zum Durchbruch bringen und in ihrer Arbeit eine Erhöhung der Wirklichkeit vollziehen. So sind sie Mehrer im Reich des Geistes, nicht bloße Bearbeiter und Zergliederer eines gegebenen Befundes, sie reflektieren nicht bloß über die Wirklichkeit, sie erweitern unsere Wirklichkeit.

Es bekräftigt aber solchen Zusammenhang des Erkennens mit

dem Ganzen des Geisteslebens nichts nachdrücklicher als die eigenen Erfahrungen der Logik, die sich mit der Allgemeingültigkeit und Umwandelbarkeit ihrer Gesetze leicht aller Bindung und Beziehung enthoben glaubt. Die Unverbrüchlichkeit jener Gesetze ist klar und unbestritten. Aber alle Gesetze und Formen ergeben keineswegs schon ein lebendiges Denken; das wirkliche Denken des Menschen ist keineswegs bloß eine gleichförmige Anwendung jener Denkgesetze, es hat darüber hinaus eine Eigentümlichkeit, die alle Mannigfaltigkeit beherrscht und durchdringt, und die nur aus dem Ganzen eines Lebensprozesses hervorgehen kann. Demgemäß ist das Denken in seiner feineren Struktur verschieden nach der Art des Lebensganzen, dem es angehört. Daß das künstlerisch gerichtete Griechentum das Denken enger mit der Anschauung zusammenschloß, daß es rasch und unmittelbar zu einer Synthese strebte und alles Grenzenlose mied, daß es die Elemente des Lebens als gegeben und unveränderlich hinnahm, das gestaltet auch seine Erkenntnisarbeit bis in die einzelnen logischen Operationen eigentümlich. Wie sehr bekundet ferner die Denkweise des ausgehenden Altertums und des Mittelalters den Einfluß eines neuen, von der Religion beherrschten Lebens! Indem dort alles sichtbare Dasein zum bloßen Gleichnis einer unsichtbaren Ordnung wird, verlieren die Begriffe ihre Sprödigkeit, die Behauptungen ihre Ausschließlichkeit. Die allegorische Deutung ahnt und schaut durch den sinnfälligen Tatbestand hindurch eine höhere Welt, ohne dabei jenen zu einer gleichgültigen Erscheinung herabzusetzen. So ist derselbe Gegenstand Bild und Sache, Sinnliches und Geistiges in Einem; daß darin zugleich eine Bindung und eine Befreiung, eine Bejahung und eine Verneinung, damit aber ein unhaltbarer Widerspruch liegt, das empfindet jene von Stimmung und Ahnung beherrschte, beinahe traumhafte Denkweise nicht. Auf dieser Denkweise aber ruht der mittelalterliche Kirchenbegriff, die Sakramentenlehre u. s. w. Die Höhe der Scholastik wird klarer und nüchterner, aber da es ihr bei aller Tüchtigkeit syllogistischen Verfahrens an einer selbständigen Synthese und an einer entsprechenden Energie des Denkens fehlt, so fehlt ihr auch die Kraft eines disjunktiven Verfahrens; grundverschiedene Welten, wie der weltfrohe Aristotelismus und das weltfremde alte Christentum, ferner innerhalb des Christentums die kirchliche Ordnung und die alle Gestalt überfliegende Mystik, vertragen hier sich miteinander friedlich und freundlich; sie scheinen zu völliger Harmonie gebracht, wenn eine geschickte An-

ordnung und Abstufung einen direkten Zusammenstoß verhütet. Man denkt im Schema eines Sowohl—als auch, wo einem kräftigen Denken sich alsbald ein Entweder—oder ergeben hätte. Auch die logische Methode der neuen Wissenschaft mit ihrer energischeren Disjunktion und ihrer schärferen Analyse, ihrem Flüssigmachen auch der Elemente und ihrem Streben ins Unbegrenzte, sie zeigt deutlich genug einen engen Zusammenhang mit dem modernen Lebensideal der Kraft und Bewegung. So bejaht eine besondere Art des Geisteslebens, wer in dieser Art der Forschung den Typus aller Forschung sieht. Wie aber jede ausgeprägte Zeit ihre besondere Art der Logik hat, so hat sie auch jeder selbständige Denker; ohne eigene Logik kann keine eigene Denkweise, keine eigene Lebensgestaltung bestehen. Je kräftiger diese Gestaltung, desto tiefer wird ihr Einfluß bis in die einfachsten Elemente und Tätigkeiten des Denkens sich hineinerstrecken.

So muß die Verkettung mit dem Lebensganzen die Denkarbeit konkreter, individueller, reicher gestalten. Zugleich entstehen damit neue Fragen und Aufgaben. Es gilt zu zeigen, was das Erkennen dem Lebensganzen leistet, näher aufzuweisen, wie es in ihm zur Scheidung des Zufälligen vom Wesentlichen, zur Verkettung der Mannigfaltigkeit, zur Herausbildung einer Allgemeingültigkeit wirkt. Auf den ersten Blick mag gerade die Allgemeingültigkeit als bedroht erscheinen, wenn das Erkennen in so nahe Beziehung zu besonderen Lebenssystemen tritt. Wird sich nicht damit die Wahrheit in eine Vielheit von Wahrheiten auflösen und ein zerstörender Relativismus gänzlich das Feld gewinnen? Das würde doch nur der Fall sein, wenn alle Lebenssynthesen gleichwertig nebeneinander stünden, nicht ihrer aller Arbeit einer einzigen umfassenden Synthese diene, an der sich alles zu messen hätte. Aber könnte nicht eine solche Synthese der Bewegung als Endziel vorschweben und zugleich von Anfang an zur Gestaltung und Richtung des Lebens und mit ihm des Denkens wirken? Daß eine Behauptung neue Probleme hervorruft, spricht keineswegs gegen sie; sind es echte Probleme, so werden sie die Grundanschauung nicht sowohl belasten als verstärken.

γ. Die bewegende Kraft im Wahrheitsstreben.

Daß es sich in der Tat um echte Probleme handelt, das bestärkt jede Erwägung der Frage, was im Kampf um die Wahrheit Macht hat und die Entscheidung bringt. Daß es nicht die bloßen Gründe und Beweise sind, das läßt uns jede Disputation zwischen

abweichenden Überzeugungen deutlich ersehen; sollte es auf dem größeren Felde der Disputation, beim Zusammenstoß der Geister in der Gedankenarbeit, anders stehen? Jeder überträgt die Gründe des anderen in die eigene Sprache und Denkweise und verändert sie damit völlig; so steht gewöhnlich Monolog neben Monolog, zu einem wirklichen Dialoge kommt es selten. In Wahrheit gibt den Gründen ihre Überzeugungskraft nicht ihr logisches und dialektisches Vermögen, sondern der Gehalt und die Gewalt des Geisteslebens, der geistigen Konzentrationen, der Lebensenergien, aus denen sie schöpfen. So verteidigt in aller Erörterung prinzipieller Fragen im Grunde ein jeder sich selbst und seine eigene Art; erst aus solcher geistigen Selbsterhaltung strömt Kraft, Glut und Leidenschaft in die intellektuelle Bewegung. Eine fruchtbare Aussprache und die Möglichkeit einer Verständigung entsteht nur da, wo die Verwandtschaft der geistigen Art einen gemeinsamen Boden bereitet; würden Aristoteles und Augustin, Thomas und Voltaire, sie alle treffliche Logiker, sich wohl gegenseitig überzeugt haben, wenn sie noch so lange miteinander gestritten hätten? Nur einen flachen und haltlosen Menschen können bloße Gründe aus seiner geistigen Art hinauswerfen; auf bloß intellektuelle Erwägung gestellt, könnte der Mensch seines eigenen Wesens nimmer sicher und froh werden; denn er müßte in steter Furcht sein, daß nicht ein stärkerer Dialektiker komme, ihn überwinde und zum Gegenteil zwingt.

So sind es auch im geschichtlichen Leben nicht die abgelösten Gedankenbilder, die freischwebenden Ideen, sondern es sind die geistigen Energien, die Lebenskonzentrationen, welche die Geister beherrschen und die Leidenschaften entzünden. Bewußte und unbewußte Anhänger der Hegelschen Denkweise sagen uns oft, daß die Ideen mit überwältigender Notwendigkeit ihre Konsequenzen hervortreiben, und daß nichts stärker aufrüttelt, nichts zwingender weitertreibt als ein logischer Widerspruch. Gewiß, Konsequenzen und Widersprüche können eine unwiderstehliche Gewalt über den Menschen erlangen. Aber sie tun das nicht von der bloßen Logik aus. Konsequenzen können sehr nahe liegen und werden doch nicht gezogen, Widersprüche mögen handgreiflich sein und werden doch nicht empfunden. Es kommt hier alles darauf an, daß die Probleme in die geistige Selbsterhaltung aufgenommen werden, daß durch sie hindurch sich Lebensenergien entfalten und ein geistiger Existenzkreis gestaltet; nur eine solche Aneignung, eine solche Auf-

nahme der intellektuellen Arbeit in das Eigenleben macht die Konsequenzen unabweisbar und die Widersprüche unerträglich; es ist im besonderen der Grad der Einigung, die Kraft der Zusammenfassung des Lebens, welche der Logik die Macht erst verleiht, die sie oft aus eigenem Vermögen zu üben wähnt. Das ruhige Ertragen widersprechender Gedankenmassen verrät immer eine geringere Konzentration des Lebens; wie jenes für das kindliche Denken charakteristisch ist, so ist es das auch für naivere Zeiten und für den Durchschnittsstand der Menschheit gegenüber den Forderungen selbständiger Geistigkeit. Der Mangel an Logik verschuldet nicht, er bekundet nur jenen Mangel.

So ist in der geistigen Lage der Gegenwart nichts verdrießlicher und nichts hemmender, als die Unempfindlichkeit für den Widerspruch von Gedankenmassen; sie verrät einen starken Mangel an Lebensenergie zentraler Art, an wahrhaftigem Eigenleben und Selbsttätigkeit inmitten rührigster Betätigung. Der Lebensbestand ist heute voll fundamentaler Gegensätze; Kompromisse an der Oberfläche sollen sie beschwichtigen, sie scheinen ausgeglichen, wenn die Schroffheit des direkten Zusammenstoßes einigermaßen vermindert ist. Oder auch die Gedankenmassen werden bei allem sachlichen Widerspruch unbedenklich ineinander geschoben und miteinander vermengt. Wie oft müssen sich die grundverschiedenen Welten des alten ethisch-religiösen Idealismus und der modernen Kulturentwicklung eine solche Behandlung gefallen lassen. Nicht minder laufen bei allermodernsten Schriftstellern grundverschiedene Lebensstimmungen durcheinander. So z. B. bei Nietzsche antike und moderne, klassische und romantische, künstlerische und dynamische Denkweise; wer für solche Dinge ein Ohr hat, der muß darin grelle Dissonanzen empfinden. Die Masse der sog. Gebildeten aber, wie sie alles kräftigen Eigenlebens entbehrt, empfindet nicht den mindesten Schmerz an geistigen Dissonanzen, eher sieht sie darin ein buntes und unterhaltendes Spiel; je mehr Widersprüche, desto „eigenartiger“, desto „interessanter“!

Nichts zeigt die Abhängigkeit des Denkens von der Energie des geistigen Lebens greifbarer als die Bewegungen der Religion. Alle eingreifenden Wendungen kamen hier dadurch in Fluß, daß der jeweilige Befund unerträgliche Widersprüche empfinden ließ, daß im besonderen, was der Lauf der Zeit und die Anpassung an die menschliche Lage an äußeren Einrichtungen, Übungen, Formeln

hervorgebracht hatte, mit den Forderungen einer gesteigerten Innerlichkeit unversöhnlich zusammenstieß. Aber wie wenig war die Empfindung, Durchleitung, Überwindung solcher Widersprüche das Werk bloßlogischer Betrachtung! Im Zeitalter der Reformation z. B. lag der Kontrast zwischen der Veräußerlichung des Kirchenwesens und dem Verlangen ernster Seelen nach Verinnerlichung deutlich vor aller Augen; der größte Gelehrte jener Zeit, Erasmus, sah ihn, nach Ausweis seiner Schriften, ebenso klar wie Luther. Warum ist nun Luther der Reformator geworden und nicht Erasmus? Sicherlich nicht, weil jener der größere Logiker war, denn das war entschieden Erasmus. Sondern weil ihm jene Lage mit ihren Widersprüchen nicht eine Sache kühler Betrachtung und geistreicher Reflexion blieb, sondern weil sie ihm zu einer persönlichen Angelegenheit und zugleich zu einem heftigen Schmerz, einer unerträglichen Notlage wurde. Bei solcher völligen Aneignung wurde ihm eine Lösung des Konfliktes zur zwingenden Notwendigkeit, zur Seele seines Lebens, zu einer geistigen Selbsterhaltung, die alle andere Erwägung mit elementarer Wucht verdrängte. Die Gewalt einer solchen Selbsterhaltung gab dem schlichten Manne das Vermögen und auch das Recht, eine überkommene, in der Überzeugung der Menschheit geheiligte Ordnung anzugreifen und den Aufbau einer neuen zu wagen; das Wirken aus ursprünglicher geistiger Notwendigkeit machte ihn zu einem Helden, an dem gemessen Erasmus mit allem überlegenen Wissen, Geschmack und Scharfsinn als klein erscheint.

Entscheiden so in den geistigen Kämpfen nicht freischwebende intellektuelle Erwägungen, sondern die begründenden Lebensprozesse und der Gehalt der von ihnen umspannten geistigen Wirklichkeit, so sind auf sie die Gedankenmassen zurückzuführen, so hängt aller wesentliche Fortschritt an einer Weitererschließung jener Wirklichkeit. So vollzog und vollzieht sich die Überwindung alternder Gedankenmassen nicht durch ein plötzliches Erscheinen überlegener Gründe, sondern dadurch, daß die Schranken des in jenen Gedankenmassen verkörperten Lebens bemerklich werden, neue Konzentrationen oder doch Bewegungen aufstreben, durch ein frisch sich regendes Leben das in scheinbar sicherem Besitz Befindliche veraltet und entwertet wird; mag es äußerlich den früheren Glanz behaupten, es verliert die Herrschaft über die Seelen; es ist geschlagen, auch wo es noch sicher zu herrschen glaubt. Daß sich so die Entscheidung von den Ideen in die Energien, von den intellektuellen Erwägungen in die

schöpferischen Lebensentfaltungen verlegt, das muß zur Vertiefung der Arbeit und zur Befestigung des Strebens wirken. Unvergleichlich größer wird das Bild des geschichtlichen Lebens, wenn hier nicht sowohl Lehren gegen Lehren als Lebensmächte gegen Lebensmächte stehen; durchgängig wird das Problem beträchtlich zurückverlegt, wenn es die Wurzeln der Lehren erst zu ermitteln, die letzten Triebkräfte erst aufzudecken, den entscheidenden Punkt des Zusammenstoßes erst herauszustellen gilt. Aber alle Mühe der Arbeit wird dann von der Überzeugung getragen und beseelt, daß im Menschenleben ursprünglichere Kräfte, tiefer gegründete Notwendigkeiten walten, als die Gedankenarbeit aus eigenem Vermögen sie aufbringen kann.

2. Konsequenzen für die Erkenntnisarbeit.

Solche Verbindung der Erkenntnisarbeit mit dem Ganzen des Geisteslebens und dem Aufbau einer geistigen Wirklichkeit muß für ihre eigene Gestaltung eingreifende Folgen haben; diese seien hier bei der dringend gebotenen Beschränkung nur insofern betrachtet, als mit der Lösung wichtige Aufgaben lösbar oder doch angreifbar werden, die sich sonst einer erfolgreichen Behandlung entziehen.

Immer noch waltet darüber viel Unsicherheit, wie die Philosophie eine selbständige Aufgabe gegenüber den einzelnen Wissenschaften finden könne. Die oft erteilte Antwort, sie solle die Ergebnisse jener zur Einheit verbinden, kann nicht genügen. Denn jene Einigung ist entweder eine bloße Zusammenstellung, dann muß man sehr freigebig mit der Bezeichnung Wissenschaft sein, um eine solche Enzyklopädie als Wissenschaft anzuerkennen, oder sie bedeutet eine Weiterbildung und Umwandlung, dann bedarf es eines neuen Prinzipes, aus dem eine solche hervorgehen könnte. Das gesuchte Prinzip kann nun weder von außen gegeben werden, noch aus bloß intellektuellen Bewegungen entspringen, es muß im Ganzen des Lebensprozesses liegen. Hier erst kommen wir auf den letzten Punkt, der uns zugänglich ist; nach seiner Art und seinen Erfahrungen muß sich das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, sowie die Bedeutung seines Lebens und Seins bestimmen; erst von hier aus kann eine Verbindung, eine Abschätzung, eine Weiterbildung der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften erfolgen. Dieser Grundprozeß tritt uns nicht im unmittelbaren Eindruck entgegen, er ist erst herauszuarbeiten; das aber ist die Aufgabe der Zentraldisziplin der Philosophie, die von alters her Metaphysik heißt; die anderen

Disziplinen haben dann die neue Beleuchtung den einzelnen Gebieten zuzuführen. Solche Fassung erklärt auch den engen Zusammenhang der Philosophie mit der Persönlichkeit des Menschen, ohne jene zu einer bloßen Ausstrahlung der individuellen Art herabzusetzen. Denn das Durchdringen zu jenem Grundprozesse kann nicht erfolgen ohne Erweisung einer Kraft, Weite und Tiefe des Lebens; insofern ist letzthin das Maß des Lebens auch das Maß des Denkens.

Eine wesentliche Förderung bringt ferner jene Wendung dem Probleme der Wahrheit. Daß auf Wahrheit endgültig zu verzichten wäre, wenn sie eine Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draußen befindlichen Welt bedeutete, darüber ist heute kein Zweifel. Um so zweifelhafter ist das Ja, das solchem Nein entgegentreten könnte. Mit der Anknüpfung an den Lebensprozeß erhält das Problem eine neue Beleuchtung; es gibt keine intellektuelle Wahrheit ohne eine gesamtgeistige Wahrheit, diese aber bedeutet nichts anderes als eine Verwandlung der Welt in Eigenleben, eine innere Bewältigung der Wirklichkeit. Das hat zur Voraussetzung, daß über den Menschen hinaus das Geistesleben den letzten Grund der Wirklichkeit bildet; für den Menschen aber ist die Sache ein unaufhörliches Streben und Weiterstreben, ein Vordringen und Emporklimmen, ein wachsendes Ringen mit den Widerständen ungeistiger und halbgeistiger Art. Innerhalb dieses Strebens gibt es, wie wir sahen, keinerlei fruchtbares Erkennen ohne eine Begründung in Synthesen des Lebens. Aber diese Synthesen sind bei aller Tatsächlichkeit zunächst nicht mehr als Versuche, erst im Kampf mit der Welt drinnen und draußen können sie ihr Vermögen erweisen; das Erkennen aber hat bei solcher Auseinandersetzung eine leitende Stellung, es ist unentbehrlich zur Klärung und Prüfung, unentbehrlich zur Erringung der Allgemeingültigkeit, zur Austreibung alles Kleinmenschlichen und zur Herausbildung des Weltcharakters des Geisteslebens. Ein solches kritisches Wirken kann es nicht üben ohne ein gewisses Heraustreten aus der Besonderheit jener Synthese, aber die Kritik kann nicht weiterführen, wenn sie nicht einer neu aufsteigenden Synthese dient.

Als weiteres Problem gehört hierher die Frage nach einem festen Ausgangspunkt der Erkenntnisarbeit. Seit der unmittelbare Zusammenhang des Menschen mit der sinnlichen Welt verloren ging, ist jene Frage unabweisbar geworden. Aber vergeblich hat

das Erkennen einen festen Punkt bei sich selbst gesucht; immer wieder erschienen unerwiesene Voraussetzungen in dem, was als das Letzte und Sicherste auftrat. Nicht anders ist jener feste Punkt zu erreichen als durch eine Zusammenfassung des ganzen Lebens zur Einheit und durch eine gleichzeitige Verwandlung in eigene Tat; nur damit kann eine axiomatische Gewißheit entstehen und auch dem Erkennen zugehen. Für den im Streben befindlichen Menschen bedeutet diese Einheit stets eine Aufgabe; eine volle Tatsache könnte erst das Ende des Weges bringen, was in unabsehbarer Ferne liegt. Aber das Streben selbst wäre unmöglich, wenn nicht das, was für uns Menschen eine unermeßliche Aufgabe ist, im Geistesleben selbst die begründende Tatsache wäre.

Es ist ein alter Einwand gegen die Philosophie, daß sie lediglich Meinungen neben Meinungen stelle und diese im Lauf der Jahrtausende bis zur Unübersehbarkeit anhäufe, ohne die spätere Leistung der früheren sicher überlegen zu machen. Gewiß verbleibt in der Philosophie ein Element der Freiheit und der Entscheidung, sie teilt mit der Religion, der Moral, der Kunst und allen edlen Dingen die Eigenschaft, immerfort der eigenen Tat zu bedürfen und sich niemandem aufzwingen zu lassen. Aber deshalb wird sie noch kein bloßes Neben- und Nacheinander menschlicher Meinungen: davor behütet sie sicher die Erkenntnis ihres engen Zusammenhanges mit dem Streben des Menschen nach einer geistigen Wirklichkeit. Das bringt ihre geschichtliche Bewegung in enge Verkettung mit der Evolution des geistigen Lebens in der Menschheit, und wie die Wendepunkte dieser Evolution fundamentale Tatsachen erschließen, so treiben sie auch die philosophische Arbeit in neue Bahnen. Unser Verhältnis zu den großen Problemen kann nicht mehr das der alten Griechen sein, seit das Christentum so durchgreifende Wandlungen im Lebensprozeß vollzogen, so schwere Konflikte, aber auch so fruchtbare Tiefen in ihm aufgedeckt hat; es ist aber auch dem Mittelalter entwachsen, seit die Neuzeit schärfer zwischen dem Menschen und der Welt geschieden und das Innenleben zu größerer Selbständigkeit geweckt hat. Zeigt solche Erfahrung nicht den Denker in enger Verbindung mit der Geschichte und dem Ganzen der Menschheit? Seine Selbständigkeit braucht er darüber nicht einzubüßen. Denn was die Umgebung dem Menschen zuführt, sind immer nur Möglichkeiten und Anregungen; eine Wirklichkeit und eine greifbare Gestalt erwächst daraus nur durch eine vordringende Tat, die immer

eine Sache des Einzelnen bleibt. So wird das eine auf das andere angewiesen, das Ganze aber, das beides umspannt, gewinnt unverkennbar an Größe.

ε. Konsequenzen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die Anerkennung solches Zusammenhanges der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens muß auch auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie einen starken Einfluß üben. Nicht mehr kann es genügen, die einzelnen Systeme in ihrem unmittelbaren Bestande darzustellen und aneinanderzureihen, sondern zur Aufgabe wird, die begründenden Lebensinhalte herauszuarbeiten und die Leistung der Denker dadurch in größere Zusammenhänge zu stellen. Nicht sowohl was jene sagten, als wie sie dazu kamen, es zu sagen, und welche geistige Art ihre Aussprache zeigte, wird jetzt zum Hauptproblem. Das zwingt, das Verhältnis des Denkers zu seiner geschichtlichen und menschlichen Umgebung aufzuklären, freilich nicht in der Art eines landläufigen kulturgeschichtlichen Verfahrens, das die Dinge auf den Kopf stellt, indem es das Innere vom Äußeren, das Große aus der Summierung des Kleinen, das Ewige vom Zeitlichen herleitet. Die Bedeutung der einzelnen Leistungen aber wird sich nunmehr danach bemessen, was sie für die Eröffnung neuer Tiefen, für die Erweiterung der geistigen Wirklichkeit taten. In diesem Sinne ist alles große Denken ein Vordringen, Neubilden und Schaffen.

Macht solche Zurückbeziehung des philosophischen Strebens die Behandlung seiner Geschichte in gewisser Richtung verwickelt, so wirkt sie in anderer zur Vereinfachung. Denn nach jenem Maßstabe gemessen, dürfen nur einige wenige Erscheinungen in Wahrheit als schöpferisch, als Weiterbildner der Substanz des Lebens gelten; auch heben sich dann aus der scheinbar chaotischen Fülle einige wenige Typen hervor, die bei aller Veränderung der Lagen wie der Begriffe in der Hauptsache immer wiederkehren. So mag sich schärfer ein Kern von der bloßen Umhüllung scheiden. Das meiste aber, was der unmittelbare Anblick zeigt, ist bloße Umgebung: subtile Erörterung, Gelehrsamkeit verschiedener Art, mehr oder minder geistreiches Rasonnement, alles das tauglich zur Beschäftigung der Menschen, untauglich zur Erhöhung des Geisteslebens. Wir sind ärmer und reicher, als wir gewöhnlich meinen, ärmer im Umfang, reicher im Inhalt unseres Besitzes.

Endlich mag jene Zurückverlegung auch der Überschätzung der bloßen Form des Systems entgegenwirken, die leicht von der Hauptsache ablenkt. Die Bedeutung der systematischen Form sei keineswegs unterschätzt. Die Verkettung zum System drängt die einzelnen Sätze enger zusammen, sie treibt die Widersprüche schärfer heraus, sie wirkt zur gleichmäßigen Durchbildung, zur Organisation der Gedankenwelt. Aber das alles tut sie nur unter Voraussetzung eines lebendigen und belebenden Inhaltes, den nur Synthesen und Energien des gesamten Lebens erzeugen. Fehlt solcher Inhalt, so kann alle logische Kraft und Geschicklichkeit in Aufbau und Anordnung das System nicht vor einem Sinken zu einem leeren Gehäuse bewahren. Wie viel durchgearbeiteter ist Wolffs System als das von Leibniz, ist jener damit der größere Philosoph? Augustin wurde schon durch die schroffen Widersprüche seines Wesens an einem systematischen Ausbau seiner Gedanken verhindert, und doch hat er durch seine Weiterbildungen der Geisteswelt auch auf die Gedankenarbeit so stark gewirkt wie wenig andere. Auf jenes Wesentliche, auf die schaffende Kraft und den treibenden Kern, sei also vornehmlich das Augenmerk gerichtet, der bloßen Form aber nicht mehr gegeben als ihr gebührt.

Doch genug der Erörterungen; auch bei weiterer Ausführung würden sie bloße Ausschnitte aus einem größeren Gedankenkreise bleiben. Wir verweilen hier etwas länger, weil der Nachweis wichtig schien, daß das eigene Interesse der Erkenntnisarbeit über die bloße Erkenntnisarbeit hinaustreibt. Zugleich aber wurde ersichtlich, daß es nach einer anderen Richtung treibt als nach der des Voluntarismus. Vielleicht stehen manche der Männer, die Voluntaristen zu heißen pflegen, dem nahe, was wir versuchen. Solche Übereinstimmung könnten wir nur freudig begrüßen. Aber wie immer es mit den Persönlichkeiten stehen mag, der Unterschied einer Verschiebung innerhalb des Seelenlebens und einer Erhebung über alles empirische Seelenleben sei in keiner Weise verdunkelt.

Idealismus — Realismus.

a) Die Ausdrücke.

Die Ausdrücke Idealismus und Realismus sind durch übermäßigen Gebrauch so verschliffen und abgegriffen, daß sie für die Wissenschaft fast unbrauchbar geworden sind. Aber immerhin vertreten sie einen alten und bleibenden Gegensatz, der zugleich eine bewegende Frage der Gegenwart ist. Wegen solcher Beziehung mögen zunächst die Termini kurz erläutert sein.

Das Wort Idealist taucht in der Philosophie zuerst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts auf;¹ wenn Leibniz das Wort im Gegensatz zu Materialist (s. 186a Erdm.) verwendet wie sonst Formalist, so denkt er dabei an Philosophen, welche wie Plato und Aristoteles in der Form das Wesen der Dinge sehen. Als bald aber übte die moderne Bedeutung des Wortes Idee eine Wirkung auch hierher. Aus einer urbildlichen Form wurde Idee, zuerst in der französischen Sprache, zur bloßen Vorstellung, zu einem subjektiven Gedankenbilde; durch Descartes und Locke drang — nicht ohne Widerspruch — die Neuerung auch in die Philosophie; Idealismus bedeutete dann ein System, das alle Wirklichkeit jenseit der Vorstellungen und damit die Realität einer Außenwelt leugnet. Im besonderen wurde Berkeley's Lehre mit jenem Ausdruck bezeichnet. Und zwar gewöhnlich in tadelndem Sinn als eine Verflüchtigung der Wirklichkeit. So rechnet Wolff die Idealisten samt den Materialisten und Skeptikern zu den „drei schlimmen Sekten“ (s. Wolff von seinen Schriften S. 583); durchgängig war man bis gegen Ende des 18. Jahr-

¹ Näheres darüber s. Vaihinger in den „Straßburger Abhandlungen zur Philosophie“ S. 94 ff. In der Kunsttheorie scheint der Ausdruck noch weiter zurückzureichen. Wenigstens ward mir von befreundeter Seite die mir hier nicht kontrollierbare Notiz mitgeteilt, daß schon in Pacheco's arte de la Pintura (Sevilla 1649) Idealist zur Bezeichnung einer Kunstrichtung dient.

hundreds ebenso eifrig darauf bedacht, sich gegen den Idealismus zu verwahren, als später, sich zu ihm zu bekennen.¹ Als Gegenstück zu Idealismus in diesem Sinne bedeutete dem 18. Jahrhundert Realismus die Behauptung einer außerhalb des Denkens befindlichen Welt.² Durch Herbart und seine Schule hat sich diese Bedeutung der Ausdrücke durch das 19. Jahrhundert hindurch bis zur Gegenwart erhalten.

Dann aber bewirkte, wie bei vielen Ausdrücken, so auch hier die Kantische Philosophie eine wesentliche Verschiebung.³ Kant selbst folgt zunächst noch der herkömmlichen Terminologie und stellt daher (z. B. in der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft) den Idealismus mit dem Skeptizismus zusammen. Die Prägung des Ausdruckes transzendentaler (auch formaler oder kritischer) Idealismus erfolgt im Hinblick nicht auf Plato, sondern auf Berkeley; seinem „empirischen“, „materiellen“, „psychologischen“ Idealismus stellt er einen neuen Idealismus entgegen, der die Existenz von Dingen jenseit der Vorstellung keineswegs leugnet oder bezweifelt, der aber die Formen der Anschauung und des Denkens für bloß-subjektiv erklärt; damit werden alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung zu bloßen Erscheinungen, „die außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.“ Diese Verschiebung enthält insofern einen fruchtbaren Keim zur Weiterbildung, als den Träger der Formen, das Subjekt der Erkenntnis, dabei nicht sowohl der Einzelmensch in seiner Besonderheit als die gemeinsame Struktur unseres Wesens, die geistige Organisation des Menschen bildet. Indem sich so das Problem aus der Psychologie in die Geisteslehre verlegte, konnten bald in weiterem Sinne Idealisten alle heißen, welche die Überlegenheit der geistigen Tätigkeit gegen die Macht der Außenwelt verfechten. So schreibt z. B. Schiller an W. von Humboldt (Briefw. S. 485): „Am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß

¹ Wolff (de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis S. 75) will in keiner Weise Plato zu den Idealisten gerechnet wissen; wohl nenne er die Körperwelt Erscheinung, aber er verstehe darunter keineswegs mit den Idealisten eine bloße Vorstellung.

² Im Mittelalter bildete bekanntlich Realismus den Gegensatz zu Nominalismus; seine Anhänger hießen gewöhnlich reales; realista erwähnt Prantl (Geschichte der Logik IV, 221) zuerst bei Petrus Nigri (um 1475).

³ Näheres darüber s. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. II, 512 ff.

die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge“.¹ Zur Durchsetzung dieser Bedeutung hat niemand kräftiger gewirkt als Fichte.

In deutlicher Verwandtschaft damit, aber zugleich in eigentümlicher Färbung, verwendet den Ausdruck der deutsche Neuhumanismus, diese neueste Phase der Renaissance. So erklärt die gedankenreiche Abhandlung, mit der F. A. Wolf das „Museum der Altertumswissenschaft“ (1807) eröffnet, als die „erste Bedingung aller höheren Ausbildung“ die „ideale Richtung des Geistes“; er versteht aber darunter gemäß seinem Lieblingsspruch, daß, „überall das Nützliche zu suchen ganz und gar nicht für großgesinnte und freie Menschen paßt“ (Aristot., Polit. 1338 b2), das Streben nach einer harmonischen Entfaltung aller Geisteskräfte allein ihrer selbst, nicht irgendwelcher Folgen wegen, die Richtung des Lebens nicht auf das Nützliche, sondern das Schöne. Diese Fassung des Idealismus hat durch Persönlichkeit und Lebenswerk niemand mehr gefördert als Goethe, mit so gutem Rechte er in anderer Hinsicht sich einen Realisten nannte. Der Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts läßt die philosophische und die künstlerische Fassung in eins zusammenfließen; indem so der Idealismus ein Bekenntnis zur Selbsttätigkeit und zum Selbstwert des Geisteslebens wird, tritt an die Stelle des erkenntnistheoretischen Schulproblems des 18. Jahrhunderts eine alte und bleibende Frage der Menschheit.

b) Zum Kampf der Lebensgestaltungen.

Die Formulierung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus läßt verschiedene Fassungen zu, die in der Sache aber alle auf dasselbe hinauskommen. Ist der Hauptstandort des Lebens die sichtbare oder eine unsichtbare Welt, und sind die Hauptziele des Lebens hier

¹ Besonders eingehend hat sich Schiller mit den Ausdrücken in der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ beschäftigt. Als Realist gilt ihm hier, wer sich durch die Notwendigkeit der Natur bestimmen läßt, als Idealist, wer sich durch die Notwendigkeit der Vernunft bestimmt. Die Schulgelehrten empfanden die Wandlung wohl und widerstrebten ihr. So sagt Plattner (Phil. Aphorismen I, 412): „Man fängt itzt an, den Begriff des Idealismus gar zu weit auszudehnen. Der zeither gewöhnlich gewesen Bestimmung nach ist es dasjenige System, welches das Dasein alles dessen leugnet, was nicht Geist ist.“ – „So wie man itzt den Idealismus versteht, wären alle die, welche die Sinnenwelt als eine Erscheinung betrachten, mit anderen Worten alle Philosophen ohne Ausnahme Idealisten.“

oder dort zu suchen? Entwickelt sich im Menschen ein Leben, das sich nicht als eine Fortführung der Natur, sondern nur als eine wesentlich neue und höhere Stufe der Wirklichkeit verstehen läßt, oder ist alle geistige Betätigung nur eine Begleiterscheinung oder ein Werkzeug eines seinem Kerne nach naturhaften Lebens? Hat der Mensch kein anderes Ziel als die Erhaltung und Pflege des menschlichen Kreises, wie er im unmittelbaren Dasein vorliegt, oder gewinnt das Menschenleben einen Sinn und Wert nur durch das Teilhaben an einer allem bloßmenschlichen Befinden überlegenen Ordnung? Ist, wo die gewöhnliche Ansicht die Wirklichkeit in niedere und höhere Stufen scheidet, das Höhere vom Niedern her zu erklären und damit zu ihm zurückzuziehen, oder bildet das Höhere den Schlüssel zum Verständnis des Niedern? Der Gegensatz, der durch alle diese Fassungen hindurchscheint, muß das Leben vom Größten bis zum Kleinsten, im Denken wie im Handeln, in Gehalt und Wert bis in alle einzelnen Gebiete hinein grundverschieden, ja entgegengesetzt gestalten. Das wird auch für den Begriff der Wirklichkeit selber gelten, und es wird sich der Idealist mit Fug und Recht dagegen sträuben, nach dem Wirklichkeitsbegriff des Realismus gemessen zu werden. Das aber geschieht, wenn die Welt des Idealismus zu einer gegebenen und gesicherten Welt nur hinzukommen scheint, wenn sie wie ein bloßer Zusatz und Schmuck behandelt wird; demgegenüber wird der Idealist darauf bestehen, daß seine Gedankenwelt allererst den Begriff einer Welt und einer Wirklichkeit möglich mache, und daß die sinnliche Welt einen Halt wie einen Wert nur aus jener gewinne.

Dem Idealismus ergeht es hier oft ähnlich wie der Religion. So lange diese das Leben beherrschte, galt ihre Welt als die allernächste und unbestreitbare, ein Augustin überwand alle Zweifel von der Idee eines höchsten Wesens aus, und ein Thomas von Aquino nannte die überirdische Welt schlechtweg das Vaterland (*patria*). Erst nachdem die Stellung der Religion erschüttert und ihr Inhalt verblaßt war, konnte bei ihr der Gedanke der Jenseitigkeit und der Transzendenz in den Vordergrund treten. Wie sie in Wahrheit schon aufgegeben ist, wo sie in erster Linie als transzendent erscheint, so ist auch die Sache des Idealismus schon verloren gegeben, wenn seine Welt als eine ferne und fremde, durch mühsame Gedankengänge erst zu erschließende gilt.

Den Gegensatz aber in solcher Schärfe denken, das heißt alle

Vermittlung zur Unmöglichkeit machen, auch den sog. Realidealismus, falls er eine solche bedeuten will. Wohl mag, ja muß der Idealist sich die Tatsachen anzueignen streben, auf die sich der Realist stützt, und dieser wird das in umgekehrter Richtung tun. Beide aber tun es, indem sie den Tatbestand von ihrer Überzeugung aus neu beleuchten und umgestalten, das aber ist weniger ein Ausgleichen als ein Vertiefen des Gegensatzes.

α. Der Realismus des 19. Jahrhunderts.

Zu einer Untersuchung des Problems drängt zwingend die Tatsache, daß der Verlauf des 19. Jahrhunderts den alten Streit in eine neue Phase gebracht hat. Bis dahin suchte das Kulturleben seine Aufgaben vornehmlich in der Richtung des Idealismus; vor allem tat es die überkommene religiöse Lebensführung, aber auch die neuere Kultur hatte bis dahin die Lebensarbeit vornehmlich von innen her geführt und den Forderungen des Denkens die äußeren Verhältnisse zu unterwerfen gesucht. Es fehlte dabei nie an einer Gegenwirkung realistischer Art, aber sie bot weniger eine charakteristische Gestaltung des Ganzen als sie ein zäher Widerstand der Individuen war, die von den Freuden und Leiden der sinnlichen Welt viel zu stark festgehalten wurden, um sich zur geforderten Höhe des Lebens aufschwingen und auf ihr halten zu können. Eine solche Gegenwirkung von lauter Kleinkräften hatte bemessene Grenzen. Mochte sie unablässig zur Abbröcklung und Herabdrückung wirken, keineswegs war sie im stande, den Idealismus durch Entgegenhaltung eines neuen Lebenssystems bis zum Grunde zu erschüttern. Das aber ist es, was der Realismus des 19. Jahrhunderts unternommen hat; die nächste Welt, so ist seine Meinung, kann alle Ziele der Menschheit aufnehmen und alle Wünsche erfüllen, ohne sie gegen die herkömmliche Fassung des Idealismus herabzustimmen. Solches Unternehmen ist mehr als eine andere Deutung, eine neue Zurechtlegung des überkommenen Tatbestandes, es schöpft seine Kraft vornehmlich aus der Tatsache, daß die Welt des unmittelbaren Daseins der Menschheit mehr geworden ist als je zuvor. Nur weil der neue Realismus dem Idealismus eine neue Wirklichkeit entgegenhält, kann er das Denken und Streben der Menschheit zu gewinnen hoffen. So stoßen hier nicht sowohl Lehren als Wirklichkeiten zusammen, eine Bestätigung der Behauptung des vorigen Abschnittes, daß der

Kampf der Geister nicht sowohl auf die Deutung als auf die Gestaltung des Tatbestandes geht.

Zur Steigerung der nächsten Wirklichkeit verbinden sich im 19. Jahrhundert die mannigfachsten Bewegungen. Weit tiefer hat uns die Natur in ihr Gewebe einblicken lassen, weit mehr beschäftigt sie das Tun und beherrscht sie das Denken; den Gewinn des Wissens aber verwandelt das technische Geschick alsbald in einen Gewinn für das Leben und bringt diesem die erfreulichste Bereicherung, Beschleunigung und Kräftigung; ein staunenswertes Wachstum menschlichen Vermögens treibt mehr und mehr das starre Schicksal aus der Welt und nimmt selbst den Widerständen ihre Bitterkeit, indem es sie in einen Antrieb zur Tätigkeit, eine Aufforderung zur Überwindung verwandelt. Zugleich eröffnet das menschliche Zusammensein größere und größere Aufgaben. Immer mehr überzeugen wir uns, wie viel die Gestaltung des gemeinsamen Lebens bedeutet, und wie hier gegenüber dem vorgefundenen Stande eine erhebliche Steigerung möglich, eine Hebung der Wohlfahrt und ein allgemeineres Glück erreichbar ist. Wie innerhalb der Staaten die einzelnen Kräfte zu einer freieren und volleren Betätigung gelangen, so findet zugleich das Eigentümlich und Unterscheidende der Völker eine bereitwillige Anerkennung, die Ausbildung nationaler Art läßt Gesinnungen und Kräfte erstarken. Auf wirtschaftlichem Gebiet trifft das Streben nach gleichmäßigerer Verteilung der Güter mit schweren Verwicklungen aus der technischen Gestaltung der Arbeit zusammen und erzeugt unermeßliche Leidenschaften; die Macht der materiellen Lebensbedingungen gelangt nun zuerst zu deutlicher Anschauung und voller Würdigung; auch die innere Lage wie das Glück des Lebens scheint an diesem Probleme zu hängen. Das alles ergänzt und steigert sich gegenseitig, die Erfolge wie die Probleme dieses neuen Lebens schmieden den Menschen immer fester an die unmittelbare Welt.

In solchen Leistungen wächst auch der Träger der Arbeit, die Menschheit, und zwar die Menschheit wie sie leibt und lebt, nicht wie eine Gedankenwelt sie verklärte. Geschichte und Gesellschaft in neuem Bilde wirken dahin zusammen. Im Nebeneinander wie im Nacheinander rücken die Kräfte einander näher, verbinden sich zu gemeinsamem Werk und gewinnen das Bewußtsein einer durchgängigen Solidarität. So steht vor uns in großen Zügen die Menschheit, wie sie sonst zerstreute Kräfte verbindet, den Einzelnen festen Zusammenhängen einfügt, das Vermögen des Ganzen unermeßlich

steigert. So kann sie zum Gegenstand der Verehrung und des Glaubens werden, so kann sie alle praktische und ethische Betätigung des Menschen an sich zu ziehen suchen.

Diese neue Denkweise muß alle einzelnen Gebiete, wie z. B. Kunst und Wissenschaft, eigentümlich gestalten, sie gebietet aber aller Tätigkeit den engsten Anschluß an die Welt um uns. Nur die Berührung mit den Dingen scheint die menschlichen Kräfte von blasser Möglichkeit zu lebendiger Wirklichkeit zu führen, während die Ablösung von ihnen, ein Sicheinspinnen der Seele in ihr eigenes Gewebe, alles Streben schattenhaft, matt und unwahr macht. So ist es das Verlangen nach echter Wirklichkeit, das hier alle Bewegung trägt und treibt; in solchen Wandlungen scheinen alle älteren, alle idealistischen Lebensgestaltungen wie Nebelgebilde der siegreichen Klarheit eines neuen Tages zu weichen.

β. Die Schranken des neuen Realismus.

Ist das Licht dieses Tages ohne alle Schatten und die Wendung ohne allen Zweifel? Daß die Sache nicht ganz einfach liegt, zeigt das eigene Schicksal der realistischen Lebenswelle. Gewiß hat sie nicht nur die menschliche Meinung überwältigend fortgerissen, sie hat auch die Arbeit ein gewaltiges Stück gefördert, sie hat in unser Dasein einen rascheren Fluß, ein mannhafteres Ringen mit den Widerständen, mehr siegreiches Vordringen gegen die Unvernunft gebracht. Aber zugleich hat das Anschwellen der Bewegung Probleme erzeugt, die den vom Realismus abgesteckten Kreis überschreiten und die Selbständigkeit dieses Kreises gefährden. Zur ausschließlichen Wirklichkeit des Menschen konnte das realistische System nur werden, wenn sich alle Verwicklungen durch den eignen Fortgang der Arbeit gelöst hätten, wenn alle selbständige Innerlichkeit mehr und mehr verschwunden, und der Mensch ganz und gar in ein Werkzeug der Arbeit verwandelt wäre. Statt dessen hat jener Fortgang deutlich gezeigt, daß der Mensch keineswegs in die bloße Arbeit aufgeht. Zunächst hat er die Arbeit immer mehr in einen harten Kampf ums Dasein verwandelt, in einen Kampf der Individuen, Stände und Völker; die Gegensätze sind immer schroffer, die Schlachtlinien immer breiter geworden. Die Leidenschaften dieses Kampfes verraten deutlich genug, daß hinter der Arbeit empfindende und glücksdurstige Wesen stehen, die von der Arbeit etwas begehren und verlangen, sei es selbst auf Kosten der Arbeit. Läßt sich den daraus

erwachsenden Gefahren begegnen, ohne die Gesinnung anzurufen, d. h. eine Größe, für die ein strenger Realismus keinen Platz hat?

Es reichen aber die Verwicklungen über den Zusammenstoß der arbeitenden Kräfte hinaus, sie scheinen dem eigenen Wesen der Arbeit untrennbar verbunden. Die Arbeit entwickelt immer nur einen Teil der menschlichen Kräfte, sie entwickelt einen immer kleineren Teil, je feiner und verzweigter sie wird; immer geringer wird der Bruchteil des Ganzen, den das Individuum zu umspannen vermag. Solches Liegenlassen von Kräften, solcher Verzicht auf den ganzen Menschen müßte dem Realismus gleichgültig sein, da ihm alles Leben in der Berührung mit der Umgebung besteht; der wirkliche Mensch aber nimmt jenen Verzicht nicht gleichgültig hin, sondern er empfindet ihn als einen Verlust und Schmerz. Also ist augenscheinlich mehr in ihm, als der Realismus ihm zuerkennt und folgerichtig zuerkennen darf. Weiter bindet die Arbeit den Menschen an die Leistung, ihr gilt alle Kraft als verloren, die sich nicht in Leistung umsetzt. Damit aber richtet sie alles Sinnen nach außen, macht sie gleichgültig gegen den Stand der Seele, ja kann sie einen solchen Stand überhaupt nicht gelten lassen. Das Streben nach Leistung, Erfolg und Anerkennung muß immer mehr den Menschen aufsaugen und alles selbständige Seelenleben unterdrücken, es hat es in Wirklichkeit sehr zurückgedrängt. Aber freuen können wir uns solcher Zurückdrängung nicht, vielmehr empfinden wir eine peinliche Leere; wo aber eine solche Empfindung erwacht, da verfliegt alsbald die Befriedigung an der Arbeit, und sie rückt uns mit allen ihren Erfolgen in eine seelische Ferne. Beim Ganzen der Menschheit entspricht jener völligen Verwandlung des Daseins in Arbeit ein Verblassen eines geistigen Lebensgehaltes; wo nicht mehr gemeinsame Ideen und Überzeugungen die Menschheit innerlich zusammenhalten, da entschwindet immer mehr eine gemeinsame Gedankenwelt. Darauf aber scheinen wir nicht so leicht und nicht ohne schweren Schaden verzichten zu können, denn damit hängt alles zusammen, was unserem Leben einen Selbstwert, eine Größe und eine Seele gibt.

Das sind nicht bloße Erwägungen grüblerischer Reflexion, es sind unbestreitbare Erlebnisse und Erfahrungen der modernen Menschheit. Oder kann jemand leugnen, daß alle glänzenden Triumphe der Arbeit ein Aufkommen und Vordringen einer tiefen Unzufriedenheit, einer pessimistischen Lebensstimmung nicht verhindert haben?

Das 19. Jahrhundert hat den Anblick der Welt und die Lage des Menschen so gefördert, wie kein anderes Jahrhundert; so ließ sein Schluß ein stolzes und freudiges Kraftgefühl erwarten. Wenn der wirkliche Anblick der Dinge ein völlig anderer ist, so enthält gewiß die Rechnung einen Fehler. Dieser aber dürfte darin bestehen, daß die realistische Lebensbewegung die Seele eliminieren wollte, und die Seele sich nicht eliminieren läßt; der Versuch der Verneinung selbst hat die Seele wieder stärker hervorgetrieben.

γ. Kritik der überkommenen Formen des Idealismus.

Solche Erfahrung zwingt, die ganze Frage zu revidieren und Recht und Unrecht bei den streitenden Parteien möglichst zu scheiden. Das Verlangen nach voller Wirklichkeit des Lebens hätte schwerlich soviel Macht erlangt, wie das Vordringen des Realismus sie bekundet, wenn nicht die überkommenen idealistischen Lebensformen eine solche Wirklichkeit hätten vermissen lassen. So aber stand es in Wahrheit: jene Arten des Idealismus wurzelten nicht mehr fest im eignen Wesen des Menschen. Es waren aber dieser Arten vornehmlich zwei: eine religiöse, die zu uns vom Christentum durch seine verschiedenen Gestaltungen wirkt, und eine künstlerische, die vom Griechentum her einen wenn auch oft unterdrückten, so doch nie ganz versiegten Lebensstrom bildet.

Die religiöse Lebensgestaltung mit ihrer Begründung des menschlichen Daseins auf eine überweltliche Ordnung, ihrer Erhebung von der Zeit zur Ewigkeit, von allem Außenleben zu einer reinen Innerlichkeit behauptet trotz aller Schwächung immer noch eine große Macht; auch wo sie abgelehnt wird, wirkt sie im Verborgenen fort. Ihre seelische Nähe aber und ihre sichere Überzeugungskraft hat sie für den modernen Menschen verloren. Sie hat sie verloren schon deshalb, weil zwischen der überkommenen Gestalt der Religion und der modernen Gedankenwelt eine tiefe Kluft entstand; selbst wer diese Kluft überbrücken zu können hofft, der hat nicht mehr die Unmittelbarkeit und die volle Gewißheit des alten Glaubens. Wenn aber die Religion nicht das Allergewisseste ist, so wird sie leicht zum Allerungewissesten.

Mehr noch hat die Religion dadurch an Macht verloren, daß sie dem Menschen der Neuzeit nicht mehr in derselben Weise aus eigenen Erfahrungen hervorquillt wie dem Christen der alten Zeit. Dieser Zeit entsprang die Wendung zur Religion aus stärkster

Empfindung menschlicher Ohnmacht, aus einer Erfahrung unüberwindlicher Schranken und starrer Widersprüche. So ließ nur die Wendung zu einer Überwelt eine Rettung des geistigen Selbst erwarten, diese Überwelt wurde daher tieferen Gemütern, wie einem Augustin, die nächste und sicherste Welt, der schlechthin feste Standort des Lebens; nur als ein Abglanz oder ein Symbol jener Welt behielt das nächste Dasein einen Wert. Die Neuzeit hingegen verdankt ihr Aufkommen wie ihre Eigentümlichkeit einem jugendlichen Kraftgefühl, einem starken Lebenstrieb des Menschen; von da aus verwandelt sich ihm die Welt in eine unermeßliche Aufgabe, in deren Bearbeitung er selbst sich weitet und auch innerlich wächst; hier fallen alle starren Schranken und alle endgültigen Verzichte, ihre eigene Entwicklung scheint hier die Welt zu höchster Vollendung zu führen. Vielleicht liegt die Sache nicht ganz so einfach, wie der Anhänger moderner Denkart es meint, vielleicht wird die Kraftentfaltung selbst schließlich unsere Grenzen, ja unser Unvermögen zur Empfindung bringen. Aber einstweilen herrscht das Bewußtsein der Stärke, und es fehlt zugleich ein eigener, ein unmittelbarer, ein überwältigender Antrieb zur Religion. Damit aber verliert sie ihre zwingende Kraft und sichere Wahrheit.

Größer noch ist die Gefahr eines Unwahrwerdens beim künstlerischen Idealismus. Er suchte die Welt nicht von einem überlegenen Standort her, sondern durch ein ihr selbst angehöriges Wirken zu vollenden: die Gestaltung, die in Begegnung von Innerem und Äußerem, von Seele und Welt erfolgt, schien mit ihrer Formgebung alle Mannigfaltigkeit des Lebens zusammenzufügen, ihre einzelnen Glieder gegeneinander abzugrenzen und zu harmonischem Ebenmaß zu verbinden. Alle bloße Naturkraft wurde damit veredelt, das Geistige aber aus dem dunklen Schacht der Möglichkeit zu tagesheller Wirklichkeit gefördert. Mit solcher Leistung hat die künstlerische Lebensform ein ebenso tätiges wie vornehmes Leben erzeugt, sie hat das menschliche Dasein gehoben und das Gewebe der Seele verfeinert, sie hat sich als unentbehrlich zur geistigen Durchbildung des Lebens gezeigt. Aber ist sie stark und gehaltvoll genug, um es ganz ausfüllen zu können? Gehört nicht eine besondere Naturbegabung, ein schöpferisches Vermögen dazu, um hier den Schwerpunkt des Lebens zu finden, erwächst daraus nicht ein Aristokratismus, der nicht nur die anderen ausschließt, sondern sich auch solcher Ausschließung freut? Muß ferner nicht ein

Mensch, ein Volk, eine Zeit schon in der Fülle des Lebens stehen, um im Gestalten Großes zu erfahren und Großes zu erreichen, müssen sie nicht eine Tiefe der Seele irgend besitzen, um sie zur Gestaltung führen zu können? Wo solche Tiefe fehlt, da bleibt jenes künstlerische Leben an die Oberfläche gebannt, da sinkt es leicht zu einer Tändelei, zu leerem Scheine herab. Und wenn endlich die schweren Verwicklungen und harten Widersprüche, ja unheimlichen Abgründe des menschlichen Daseins voll anerkannt werden, — und dahin drängt eben die Erfahrung des 19. Jahrhunderts, — kann da wohl die Kunst den Anspruch behaupten, von sich aus alle Schwere zu heben, alles Trübe in Licht, alles Leid in Freude zu verwandeln? Kann sie es aber nicht, so mag sie leicht dahin neigen, jene Unvernunft abzuschwächen und das Dasein möglichst ins Schöne zu malen. Das aber weckt bald den Widerspruch des Wahrheitssinnes, und als dessen Vertreter darf sich der Realismus fühlen.

Noch augenscheinlicher ist sein Recht gegen den landläufigen Idealismus, der inmitten aller Erschütterung und Zerreibung der besonderen Formen des Idealismus das Allgemeine der Richtung festhält, ohne es irgend näher zu bestimmen und zu begründen. Ein solcher Idealismus schwärmt für etwas „Höheres“, ohne zu wissen, was dieses „Höhere“ sei,¹ er preist das „Gute“, „Wahre“, „Schöne“, ohne über ihren Inhalt irgendwelche Rechenschaft zu geben. Vollauf verständlich ist demnach, daß die überkommenen idealistischen Lebensformen dem neu erwachten Wahrheitsdrange nicht genügen; ob freilich der Realismus ihn ebenso völlig befriedigt, wie er ihn eifrig vertritt, das ist eine andere Frage.

¹ „Höher“ ist als Lieblingsausdruck für eine neue, vermeintlich vornehmere Denkweise wohl namentlich in der Sturm- und Drangzeit der deutschen Literatur aufgekommen. Dann suchte mit Vorliebe die Romantik dadurch die eigenen Ziele und Begriffe von denen des Durchschnitts zu scheiden, so verwenden auch Schleiermachers Jugendschriften das Wort sehr oft. Man spricht von „höherem“ Leben, „höheren“ Gefühlen, „höherer“ Bildung, „höherer“ Sittlichkeit u. s. w., bis der Ausdruck endlich dem Spott verfiel („höherer Blödsinn“). Der soliden und klaren Denkweise Kants widerstrebt der Ausdruck gründlich. Als Feder ihm einen „höheren“ Idealismus zugeschrieben hatte, bemerkt er dagegen (IV, 121 Hart.): „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeinlich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung.“

5. Erörterung des Wirklichkeitsproblems.

Eine Wirklichkeit des Lebens scheint dem Realismus nur erreichbar durch eine fortwährende Verkettung des Tuns mit der sichtbaren Umgebung; ob in Wahrheit durch eine solche Verkettung Wirklichkeit für den Menschen entsteht, das läßt sich sehr bezweifeln. Denn nur um eine von ihm erlebte oder doch erlebbare Wirklichkeit kann es sich handeln, alle andere Wirklichkeit liegt außerhalb seines Kreises und kann ihn in keiner Weise kümmern. Jene Verkettung des Tuns mit der Umgebung ergibt nun Leistungen in Hülle und Fülle, nicht aber ergibt sie damit Erlebnisse; zum Erlebnis wird die Leistung erst, indem sie auf eine Einheit zurückbezogen und von einem Ganzen des Seelenlebens umspannt wird. Ein solches Seelenleben aber kann der Realismus mit seinen Mitteln unmöglich erklären, und doch bedarf er seiner aufs dringendste für sich selbst. Denn er entwickelt die ihm eigentümliche Welt nicht aus eigenem Vermögen, er würde, ausschließlich auf seine eigenen Mittel angewiesen, wie alle inneren Zusammenhänge, so alle Lebenssysteme und zugleich sich selbst als ein Ganzes zerstören. So bildet seine stillschweigende Voraussetzung ein Seelenleben, das die Mannigfaltigkeit und auch den Gegensatz von Subjekt und Objekt umfaßt. Erst auf Grund solcher Voraussetzung läßt sich dartun, daß die Weltumgebung für den Menschen weit mehr bedeutet, daß er aus ihr weit mehr zu gewinnen vermag, als der Durchschnittsidealismus zugestand. Dann aber wird in Wahrheit der Realismus von einer Gedankenwelt des Idealismus umsäumt, ja umspannt, als Lebenssystem ist er überhaupt nicht möglich ohne den Idealismus. Wird aber zugleich der Seele jede Selbständigkeit versagt und sie möglichst von draußen abgeleitet, so entsteht ein schreiender Widerspruch; mag er sich leidlich verstecken lassen, unablässige Erschleichungen in den Begriffen und Lehren verraten ihn bald.

Betrachten wir das System Comtes, des größten Denkers des Realismus. Es ist bei der Grundlegung eifrigst darauf bedacht, aus den Begriffen alles zu entfernen, was irgend vom Idealismus stammt. Aber sobald es vom Entwurf zur Ausführung, von der Kritik zum Aufbau vordringt, verschiebt sich der Anblick der Sache. Je mehr nämlich jenes geschieht, desto mehr sehen wir jene anfänglichen Größen sich verändern und einer idealistischen Fassung nähern, namentlich wird nur mit Hülfe einer solchen Verwandlung

der kritische Punkt des Überganges vom Erkennen zum Handeln überwunden und der physische Zwang in ein moralisches Sollen verwandelt. So ergibt sich schließlich ein Lebensganzes, aber es ergibt sich nur mit ständiger Hülfe desselben Gegners, an dessen Vernichtung die Wahrheit des Lebens zu liegen schien.

Sollte nun wohl eine derartige zwiespältige Welt die Bedürfnisse des Geisteslebens, im besonderen das ethische Verlangen befriedigen können? Wiederum mag Comte herangezogen sein, wiederum vollzieht er einen Umschlag, nur tut er es hier in umgekehrter Richtung. Der Ausgangspunkt nämlich ist idealistischer, der Abschluß realistischer Art. Die tiefangelegte Natur des Mannes empfindet die Schäden der Zeit durchaus im Sinne des Idealismus, er nimmt sie so schwer, daß ohne ein Aufbieten ursprünglichen Schaffens, ohne eine Möglichkeit durchgängiger Erneuerung alle Gegenwirkung verloren scheint. Was er aber vom Realismus her als Heilmittel bringt, ist dürrig genug, es sind Aufklärungen über die Natur, sowie Veränderungen in der gesellschaftlichen Organisation, von denen jene Umwälzung, jener Sieg des Guten erwartet wird. Das kann nicht geschehen ohne einen krassen Optimismus gegenüber dem Menschen, sonst würde der Widerspruch zwischen der Größe der Aufgabe und der Kleinheit der Mittel allzu handgreiflich werden. Das aber ist typisch für den Realismus: entweder er nimmt das Lebensproblem sehr flach, oder er verwickelt sich in Widersprüche, die, konsequent durchdacht, ihn selbst zerstören. Befriedigt nun wohl ein Lebenssystem das Verlangen nach Wahrheit und den Durst nach Wirklichkeit, das um so widerspruchsvoller wird, je mehr es dem Gesamtbefunde des menschlichen Lebens gerecht werden will?

Dieser begrifflichen Erörterung entspricht die Erfahrung der Menschheit. Die Bewegung zum Realismus erfolgte innerhalb einer geistigen Atmosphäre, welche gänzlich vom Idealismus gesättigt war. Denn mögen dessen Gestaltungen in dem Besonderen ihrer Behauptung noch so erschüttert sein, die Gesamtentwicklung der Kultur hat in jahrtausend langer Arbeit ein Allgemeineres der Denkweise, der Empfindung und Schätzung von jener Besonderheit abgelöst und es tief in das Ganze des Lebens, auch in das Innere der Seele einsickern lassen; das umfaßt auch die realistische Lebensordnung und dient ihr zu unablässiger Ergänzung, Milderung, Berichtigung. Je mehr sich aber der Realismus zur Selbständigkeit erhebt und seiner Eigenart bewußt wird, desto gründlicher muß er

jene idealistischen Elemente vertreiben. Aber zugleich vollzieht er eine Selbstverengung und Selbstzerstörung, aus dem äußeren Sieg wird eine innere Niederlage. Bei solcher weltgeschichtlicher Dialektik wäre der Verlauf der Sache mit voller Ruhe zu betrachten, und es könnte das gewaltige Wechselspiel der Gedankenmassen reine Freude bereiten, wenn es sich nur um ein Schauspiel handelte. Aber es handelt sich um das Geschick des Menschen, um Vernunft oder Unvernunft seines Daseins, um den Gewinn oder Verlust einer Seele. Und das läßt sich nicht so ruhig betrachten.

ε. Die Notwendigkeit eines neuen Idealismus.

So wenig der Realismus mit seiner Daseinskultur uns befriedigen kann, viel zu viel hat sich im Bestande des Lebens verändert, als daß eine einfache Rückkehr zum alten Idealismus möglich wäre. Nicht bloß ist draußen und drinnen weit mehr Unvernunft zutage getreten als jenem Idealismus vor Augen stand, auch die weite Ausdehnung starrer Tatsächlichkeit und blinder Gleichgültigkeit des Weltlaufs gegen die Zwecke des Geisteslebens hat für uns eine viel zu eindringliche Nähe und Gegenwart, als daß wir darüber so rasch hinwegkommen könnten als jener. Sind aber die Verwicklungen und die Widerstände so sehr gewachsen, so muß sich auch die Gegenwirkung verstärken, so muß sich der Idealismus zu größerer Tiefe zurückverlegen und eine festere Grundlage suchen. Er wird das aber nur können, wenn zur Anerkennung gelangt, daß bei ihm nicht die Aufbringung besonderer Leistungen, nicht eine Entfaltung des Lebens nach besonderen Richtungen, sondern die Erreichung eines wesen- und wahrhaften Lebens schlechthin in Frage steht, daß es kein Selbstleben und damit überhaupt kein echtes Leben ohne eine das Dasein begründende Tiefe und ihre Aneignung gibt. Zugleich aber muß eine schärfere Abhebung des Geisteslebens vom Stande des bloßen Menschen erfolgen. Der Welt der Natur und des sichtbaren Daseins, die uns mit überlegener Macht umfängt, kann die geistige Betätigung gewachsen nur werden, wenn sie eine neue Stufe der Wirklichkeit, ein Gesamtleben der Geisteswelt vertritt und aus seinen Kräften schöpfen darf. Sonst fehlt dem Idealismus ein fester Halt und ein gutes Recht; nur wenn eine bei sich selbst befindliche Geisteswelt in uns wirkt und uns zu erfüllen vermag, wird die dem Idealismus wesentliche Forderung verständlich und erfüllbar, daß die Größen und Güter der neuen Welt

140095

als allen Zwecken der Menschen unvergleichlich überlegen und als unabhängig von allem menschlichen Mögen und Meinen, von allem menschlichen Tun und Treiben behandelt werden; nur dann wird es möglich, daß nicht sie ihre Wahrheit vom Menschen erhalten, sondern daß sich nach ihnen bemißt, wie viel Wahrheit sein Leben hat. Die Menschheit zum Maß des Wahren und Guten machen, das heißt diese innerlich zerstören; wie aber ist über die Menschheit hinauszukommen, wenn das unmittelbare Dasein als die ganze Wirklichkeit gilt?¹ Durch alle Verdunklung und Abschwächung der Sache wird immer wieder die eine Frage hervorbrechen und eine Entscheidung fordern, ob all unser Streben lediglich dem menschlichen Wohlfühlen, der menschlichen Wohlfahrt in einem gegebenen Dasein zu dienen hat, oder ob in der Wendung zum Geistesleben eine neue Art Wirklichkeit und zugleich ein Reich von echten Gütern hervorbricht. Gewinnt das Geistesleben nicht eine Überlegenheit gegen das menschliche Getriebe, so muß aller Idealismus fallen, aber mit ihm fällt auch aller Sinn und Wert unseres Lebens, und es verläuft in völlige Leere.

Wird aber jene Überlegenheit anerkannt, so kann alle Unzulänglichkeit des menschlichen Standes das Geistesleben in keiner Weise gefährden, so bleibt die Grundtatsache aller Verwicklung sicher und weit überlegen. Mag sich an alle Entfaltung des Geisteslebens in unserem Bereich Kleinmenschliches anhaften und mögen die Ideen gewöhnlich nur mit Hilfe der Interessen zur Wirkung gelangen, mag ferner das Geistesleben auf dem Boden der Menschheit von verschwindenden Anfängen her geworden und sich sehr langsam, auch unter mannigfachen Rückfällen, fortbewegt haben, das alles gefährdet nach jener Scheidung nicht im mindesten die Grundtatsache des Geisteslebens; ja der Widerstand der Menschen, die unwillige Anerkennung der geistigen Notwendigkeiten, auch der Schein der Geistigkeit, womit das menschliche Tun und Treiben sich zu umkleiden liebt, das alles kann nur die Überzeugung verstärken, daß mehr in der Menschheit vorgeht, als aus dem Menschen des unmittelbaren Daseins stammt.

Wenn daher heute auf der Höhe der geistigen Arbeit die Wage

¹ Es sei dabei das Wort Kants gegenwärtig (III, 260 Hart.): „In Ansehung der sittlichen Gesetze ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheines, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.“

wieder mehr sich zum Idealismus neigt, so ist nur zu wünschen, daß solche Bewegung nicht in abschwächenden Vermittlungen stecken bleibe, sondern daß das Entweder — oder mit voller Schärfe hervorgekehrt und die unerläßliche Umkehrung mit vollem Nachdruck gefordert werde. Der Idealismus darf nicht bloß abwehrender, er muß auch vordringender, er darf nicht bloß kritischer, er muß auch positiver Art sein. Denn nur so kann es gelingen, der wachsenden Veräußerlichung, Verflachung und Scheinhaftigkeit einer bloßen Menschenkultur eine echte Geisteskultur entgegenzusetzen und der Überwältigung und Unterdrückung siegreichen Widerstand zu leisten, womit jetzt Natur, Geschichte und Gesellschaft den Menschen bedrohen. Ohne einen Glauben an die Größe und den Wert der Menschheit kommen wir nicht weiter, ein solcher Glaube aber muß feste Grundlagen haben.

B. Zum Erkenntnisproblem.

1. Denken und Erfahrung.

(Metaphysik.)

a) Geschichtliches.

Einige Notizen zur Terminologie seien vorangeschickt. Der Ausdruck Erfahrung ist im Lauf der Zeit immer vieldeutiger geworden und zeigt auch bei den einzelnen Denkern so viele Schwankungen, daß er kaum einen festen Terminus bildet. Nicht einmal eine sprachliche Abgrenzung der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Erfahrung von der wissenschaftlichen Erfahrung ist aus aller Arbeit hervorgegangen. — Schon die Stoiker bildeten den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung (ἐμπειρία μεθοδική). Die Erfahrungsphilosophen der Neuzeit waren geneigt, durch Herabdrückung der griechischen Ausdrücke Empirie, empirisch, Empiriker zur Bezeichnung der niederen Stufe eine Scheidung herbeizuführen, auch die deutsche Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts suchte eine „empirische oder gemeine“ und eine „gelehrte“ Erfahrung auseinanderzuhalten. Auch Kant verwendet oft empirisch in jenem Sinne, und der größte Erfahrungsphilosoph des 19. Jahrhunderts, Comte, verwahrt sich energisch gegen den „empirisme“. Zu allgemeiner Geltung aber ist diese Unterscheidung nicht gelangt; lediglich die Sonderung von „Empiriker“ für die niedere und „Empirist“ für die höhere Stufe, die aus der kantischen Philosophie stammen dürfte, kann als durchgedrungen gelten.

Bedeutender ist die Geschichte der hierher gehörigen Ausdrücke a priori und a posteriori; ihre Wandlungen spiegeln die Hauptphasen des Erkenntnisstrebens und erstrecken Wirkungen bis in die Gegenwart. — Entsprungen sind die Ausdrücke dem aristotelischen Verfahren, das Allgemeine als das (begrifflich) Frühere, das Einzelne

als das Spätere zu bezeichnen; einen festen Sprachgebrauch bildete daraus aber erst die Höhe des Mittelalters. Ex prioribus beweisen, das heißt einem Albert dem Großen von den Gründen her, ex posterioribus von den Folgen her beweisen; a priori und a posteriori in gleicher Bedeutung erwähnt Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande IV, 78) zuerst bei Albert von Sachsen, einem Gelehrten des 14. Jahrhunderts. Diese Bedeutung behielten die Ausdrücke bis in die Neuzeit,¹ sie ist auch heute noch nicht erloschen. Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts aber beginnt, gemäß der stärkeren Hervorkehrung der Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis, eine Verschiebung von der Methodenlehre zur Erkenntnislehre. So vornehmlich bei Leibniz. A priori heißt nun, was aus der Vernunft, a posteriori, was aus der Erfahrung stammt. Diese Unterscheidung ließ sich aber relativ und absolut, flacher und tiefer verstehen. A priori erkennen bedeutete zunächst nicht mehr als ein Erkennen aus schon gewonnenen Einsichten vor näherer Befassung mit der besonderen Sache, also durch bloße Schlußfolgerung;² woher das Erkennen letztthin stamme, blieb dabei unerörtert. Aber schon bei Leibniz selbst und dann bei seinen Nachfolgern bezeichnet a priori auch, was von aller Erfahrung unabhängig ist und lediglich der Vernunft angehört.³ Bei Kant erreicht diese Bewegung ihre Höhe, indem die Erfahrung selbst ihm erst durch ein Gefüge von Begriffen und Sätzen a priori möglich zu werden scheint. Aber auch er gebraucht nicht selten den Ausdruck in dem laxeren Sinne. Um diese Zeit dringen die Wörter über die Schule hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch, zugleich gewinnt a priori eine feste deutsche

¹ So heißt es z. B. in der sogenannten Logik von Port Royal (*l'art de penser*): soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori.

² So sagt z. B. Wolff (*psychologia empirica* § 434): quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. § 435: quicquid ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem a priori cognoscimus.

³ Leibniz stellt der philosophie experimentale qui procède a posteriori die Erkenntnis durch la pure raison ou a priori entgegen (s. 778b. Erdm.). Lambert sagt im „Neuen Organon“ § 639: „Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heißen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben.“

Bezeichnung.¹ Der laxere Sprachgebrauch liegt vor, wenn der moderne Empirismus, namentlich mit Hilfe der Entwicklungslehre, auch das a priori aus der Erfahrung abzuleiten sucht. A priori ist dann das, was nicht das einzelne Individuum erwirbt, sondern was als ein Niederschlag der Erfahrung des gesamten Menschengeschlechts durch Vererbung an jenes kommt und seinem Denken bestimmte Bahnen vorschreibt. So schöpft nicht der Einzelne, wohl aber die Menschheit lediglich aus der Erfahrung. Das ist jedoch ein völlig anderes Problem als das des absoluten a priori Kants, und es ist ein gröbliches Mißverständnis der Sache, wenn man glaubt, Kant durch Darwin und Spencer widerlegen zu können. Man sollte erst schärfer denken lernen, ehe man sich mit solchen Problemen befaßt.

Wenn schon solcher Wandel und solche Unsicherheit im Ausdruck verwickelte Probleme der Sache vermuten läßt, so stellt die Geschichte der Philosophie diese klar und deutlich vor Augen, sie zeigt einen jahrtausendlangen Kampf, der immer gewaltiger anschwillt. Dieser Kampf war aber bei aller seiner Leidenschaft wenig

¹ Als Übersetzung von a priori diente in früheren Jahrhunderten „von vornen her“, das schon in Luthers Tischreden vorkommt (s. Ausgabe von Förstemann IV, 399) und sich bis ins 18. Jahrhundert erhält. Als erste Quelle für „von vornherein“ bezeichnet Campe Lessings Ernst und Falk, auch ich kann den Ausdruck nicht weiter zurückverfolgen. Er bezeichnet aber den Begriff nur in dem laxeren, bloß relativen Sinne. Absolut verstanden, begegnet sich a priori mit „rein“, das auch eine lange Geschichte hat. Seit Anaxagoras νοῦς καθαρός (s. Aristoteles de anima 405 a 16: μόνον γοῦν φησὶν αὐτόν (d. h. τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν) bedeutet es dem älteren Sprachgebrauch das Einfache, Lautere, Ungemischte des Geistigen im Gegensatz zum Gemisch der sinnlichen Welt. Die Neuplatoniker und in ihrem Gefolge das Mittelalter übertrugen den Begriff auf das Erkennen und nennen rein eine von allen sinnlichen Bildern freie Erkenntnis (s. z. B. Scotus Erigena, de div. nat. 657 D, 658 B). Auch Descartes erklärt die intellectio pura als eine solche quae circa nullas imagines corporeas versatur. In diesem Sinne nimmt die Wolffsche Schule „reinen Verstand“, während ihr „reine Vernunft“ den Gegensatz zu Erfahrung bildet und damit dem a priori entspricht (s. Wolff psych. emp. § 495: ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitae). Auch Gottsched folgt diesem Sprachgebrauch, s. z. B. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (1739), S. 485 reiner Verstand = ohne sinnliche Vorstellungen, S. 486 reine Vernunft, = wenn sich in unsere Vernunftschlüsse keine Erfahrungssätze mit einmengen. — So entspricht Kants Verwendung von reiner Vernunft dem gelehrten Sprachgebrauch.

fruchtbar, weil er das Problem nicht an der Stelle aufnahm, wo seine Entscheidung liegt. Man stritt darüber, woher das Erkennen stamme, ob aus der Mitteilung der Dinge oder der Selbsttätigkeit des Denkens. Das wäre aber direkt zu entscheiden nur, wenn das Was des Erkennens, unser Erkenntnisbesitz, allem Zweifel enthoben wäre, nicht die Frage nach dem Woher immer wieder in die nach dem Was zurückgriffe. Dieses aber geschieht in Wahrheit. Wir sind keineswegs einig über den Tatbestand des Erkennens, sondern die Streitenden setzen grundverschiedene Bilder ein und beweisen von ihnen aus, sie beweisen damit immer nur für sich selbst, nicht für die anderen; die geschichtliche Bewegung wird eine Folge von Monologen, welche die Gegner nicht in einen fruchtbaren Austausch bringt, sondern jeden nur immer weiter in die eigene Behauptung hineintreibt. Das Was des Erkennens aber ist nicht zu ermitteln ohne ein Zurückgreifen auf die letzten Fragen, im besonderen auf das eine Grundproblem, dem unsere Untersuchung überall begegnet, das Problem, ob das Leben und Streben des Menschen lediglich die Bewegung der Natur fortsetzt, oder ob es eine neue Stufe der Wirklichkeit einführt. Im eigenen Gebiet des Erkennens aber erzeugt der Streit über seinen Ursprung immer wieder die Frage, ob neben den Einzelwissenschaften auch eine selbständige Philosophie möglich und nötig ist, so daß in den Streit auch dieses Problem mit hineinspielt.

So gewiß die Frage des Ursprunges der Erkenntnis die Arbeit der Philosophie seit Plato begleitet, eine leitende Stellung hat sie erst in der Neuzeit erlangt. Das aber aus dem Grunde, weil nun zuerst das Seelenleben und die Weltumgebung deutlich auseinandertraten, zugleich aber die einzelnen Seiten ihr Vermögen näher darzulegen und gegeneinander abzugrenzen hatten. Sie traten aber weiter auseinander, nicht weil ein gesteigerter Scharfsinn auf diesen Gedanken kam, sondern weil das Leben in seinem Grundbestande nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderging. Einerseits gewann die durch lange Arbeit und mannigfache Erfahrungen in sich selbst vertiefte Innerlichkeit ein so starkes Selbstgefühl, um sich für den Kern der Welt erklären und den Versuch eines Aufbaues der ganzen Wirklichkeit aus selbständiger Gedankenarbeit wagen zu können; andererseits erhob sich die sinnliche Welt, unter Abwerfung der mittelalterlichen Verschleierung, so mächtig gegenüber dem

Menschen und zeigte eine solche Festigkeit des Baues, wie Unermesslichkeit des Lebens, daß sie aus sicherer Überlegenheit auch dem menschlichen Dasein und damit dem Erkennen seinen Inhalt zuzuführen schien.

Ein so schroffer Gegensatz verbot alle friedliche Vereinbarung, auf einer der Seiten mußte der Schwerpunkt liegen, und je nach der Entscheidung das Erkenntnisbild sich grundverschieden gestalten. So entstanden die Systeme des Rationalismus und des Empirismus mit ihren entgegengesetzten Durchblicken der Wirklichkeit. Der Empirismus nimmt seinen Standort beim Bewußtsein des Einzelnen, mit einleuchtender Klarheit vermag er zu zeigen, wie dies Bewußtsein seinen Inhalt nicht fertig mitbringt, sondern ihn langsam, von einzelnen Eindrücken her und unter Leitung der Umgebung gewinnt. Die Philosophie hatte hier nur die Erkenntnisse auf das Bewußtsein zurückzubeziehen, nur als empirische Psychologie konnte sie sich in diesen Zusammenhängen halten. Das Erkennen wird hier schließlich eine bloße Assoziation von Empfindungen und Vorstellungen ohne allen inneren Zusammenhang, auf eine Durchleuchtung der Wirklichkeit wird ganz und gar verzichtet. Ob das noch Wissenschaft heißen kann, ja ob sich dabei über die bloßen Individuen hinauskommen und ein gemeinsamer Besitz der Menschheit gewinnen läßt, das bleibt bestreitbar und ist alsbald mit triftigen Gründen bestritten worden. Völlig anders der Rationalismus. Sein Ausgangspunkt ist die Tatsache der Wissenschaft; ihre Eigentümlichkeit präzise erfassen, das scheint ihm die Überzeugung zu begründen, daß sie nicht von außen her dem Menschen zufallen, sondern nur aus der Werkstätte selbsttätigen Denkens hervorgehen kann. Namentlich sind es formale Eigenschaften der wissenschaftlichen Erkenntnisse, welche alle Ableitung von außen zu verbieten scheinen. Was anders kann die Quelle der ewigen und allgemeingültigen Wahrheiten sein, die das Gebäude der Wissenschaft tragen, als die eigene Natur des Geistes? Es wird aber damit das Erkennen vornehmlich ein volles Herausarbeiten dessen, was dem Vernunftwesen von Haus aus innewohnt; das analytische Verfahren bildet den Kern der wissenschaftlichen, namentlich der philosophischen Arbeit; einem Leibniz gestaltet sich die Philosophie zu einer universalen Mathematik, welche die Voraussetzungen des Erkennens immer weiter zurückschiebt und mehr und mehr die ganze Wirklichkeit in rationale Gleichungen umsetzen möchte. Aber wenn damit ein systematisches Gefüge der

Wissenschaft erreicht wird, so verwandelt sich zugleich die Welt mehr und mehr in ein Reich von bloßen Formen und Beziehungen, die Wirklichkeit droht immer blasser und ärmer zu werden. So mußte der Empirismus dem unermesslichen Stoffe keine beherrschende Form, der Rationalismus aber den Formen keinen genügenden Inhalt zu geben.

Kant strebte mit ganzer Kraft nach einer Überwindung des Gegensatzes, dessen beide Seiten in seiner eigenen Natur zusammentrafen. Er gehört insofern auf die rationalistische Seite, als er das Erkennen energisch über die bloße Assoziation der Vorstellungen hinaushebt und aus ihm einen systematischen Zusammenhang macht. Aber dieser Rationalismus erhält einen empiristischen Einschlag dadurch, daß das Denken die Erkenntnis nicht aus reiner Selbsttätigkeit erzeugt, sondern bei ihr an die Darbietung eines Stoffes gebunden ist; so kann es nicht eine Welt der Dinge, sondern nur ein Reich der Erscheinungen erreichen. Dem Empirismus verwandt ist auch ein starker Tatsachensinn, der überall auf eine präzise Erfassung des Eigentümlichen und Unterscheidenden dringt, während der Rationalismus dies zu Gunsten einfacher Gedankenreihen abzuschleifen geneigt war. Ebenso entschieden wie Leibniz vorwiegend quantitativ, denkt Kant vorwiegend qualitativ, wie jener in Stufen, denkt dieser in Gegensätzen. Das hier unternommene schiedsrichterliche Verfahren hat nicht nur den Vorzug, das Problem systematischer zu behandeln, als je zuvor geschehen war, es hat auch das dem Menschen eigentümliche Erkenntnisvermögen mit besonderer Schärfe zu begrenzen versucht. Aber bei aller Größe der Behandlung, die eine neue Epoche für das gesamte Problem beginnt, ruft die neue Antwort sofort neue Fragen und Zweifel hervor. Kann das Denken zugleich an eine fremde Welt gebunden werden und eine Selbstständigkeit bewahren? Verrät nicht schon der Umstand die große Verwicklung der Sache, daß Kants Untersuchung nirgends umständlicher und künstlicher ist als da, wo es gilt, die Denkfunktionen und die Sinnesindrücke zusammenzubringen? Auch kann das Ergebnis des Schiedsspruches keine der Parteien befriedigen. Den Rationalisten nicht, weil Kants gewaltige Steigerung der Denkarbeit unvermeidlich über die Bindung an ein Ding an sich und die Beschränkung auf ein Reich von Erscheinungen hinaustreibt, den Empiristen nicht, weil er die Frage aufwerfen kann, ja aufwerfen muß, ob jenes Flechtwerk von Formen, das nach Kant die Erfahrung erst

möglich macht, nicht umgekehrt aus ihr selbst allmählich erwachsen sei; damit aber würde auch sein Sinn ein wesentlich anderer werden. Die unsichere Lage, in die solcher Streit das Erkennen versetzt, würde weit mehr empfunden werden, brächte nicht die praktische Philosophie der Gedankenwelt eine Ergänzung wie eine Befestigung. Aber auch ihre Begründung ist nicht allem Zweifel enthoben.

So kann es nicht befremden, daß die Bewegung der Philosophie über die kantische Lösung des Erkenntnisproblems hinaustrieb, ja daß der Gegensatz nun erst seine höchste Spannung erreichte. Auch hierher wirkte die geistige Wandlung, die am meisten den Charakter des 19. Jahrhunderts bestimmt, das Aufsteigen einer geschichtlich-gesellschaftlichen Ansicht der Wirklichkeit, wie sie Kant noch fernlag.¹ Dieser neuen Denkweise konnten sich beide Parteien bemächtigen und mit ihrer Hilfe zu leisten suchen, was bisher nicht gelungen war. Die Geschichte erhielt dabei hier und dort ein grundverschiedenes Ansehen: dort ward sie eine einzige, von innerer Notwendigkeit getriebene Bewegung, hier ein Sichaufschichten einer endlosen Mannigfaltigkeit. Mit der Wendung zu jener Geschichte wuchs der Rationalismus zur spekulativen Konstruktion, die den Denkprozeß durch seinen eignen Fortgang die ganze Wirklichkeit erzeugen ließ und allen Tatbestand mehr und mehr in ein Werk der Vernunft zu verwandeln suchte. Die Erfahrung als bloße Erfahrung sollte hier ganz verschwinden. Das analytische Verfahren des älteren Rationalismus wich damit einem synthetischen, die Philosophie gestaltete sich zu einer weltumspannenden, namentlich die Geschichte durchwaltenden Logik, sie zog alles echte Erkennen an sich und ließ den Einzelwissenschaften keinerlei Selbständigkeit. Völlig umgekehrt verfuhr der Empirismus. Ihm bot namentlich die Entwicklungslehre naturwissenschaftlicher Art Mittel und Handhaben zu dem Unternehmen, allen vermeintlichen Eigenbesitz des Geistes aus der Erfahrung abzuleiten. Das Erkennen wurde hier eine wachsende

¹ Wie Kant, in Einklang mit dem älteren Rationalismus, der Prinzipienlehre eine geschichtliche Bewegung versagt, zeigt u. a. folgende Stelle aus der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft (III, 11 Hart.): „Nun ist Metaphysik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung, und zwar in kurzer Zeit, und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können.“

Anpassung an die Umgebung, der Kampf ums Dasein sollte diese immer zweckdienlicher, immer ökonomischer gestalten; daraus sollte alles entstanden sein, was unser Denken an durchgehenden Richtungen und Formen aufweist, und was sich vom bloßen Individuum her als ein a priori ausnimmt. Alles innere und logische Gefüge der Erkenntnis weicht dabei der bloßen Tatsächlichkeit, alles Erklären dem bloßen Schildern. Hier ist kein Platz für eine selbständige Philosophie, alles Erkennen echter Art wird zur Naturwissenschaft. Nur als ein Herausheben und Zusammenstellen ihrer Hauptergebnisse kann die Philosophie sich behaupten.

Die wirkliche Arbeit des 19. Jahrhunderts ging zwischen diesen Gegensätzen ihren Weg; begünstigte in seinen ersten Jahrzehnten das hochgespannte Selbstgefühl des Menschen und die vorwaltende Beschäftigung mit den Fragen der inneren Kultur den Rationalismus, so unterstützte die Wendung des Lebens zum sinnlichen Dasein und der unermeßliche Zustrom von Tatsächlichkeit aus Natur, Geschichte, politisch-praktischem Leben den Empirismus. Fühlte sich vorher der Mensch im Mittelpunkt der Wirklichkeit und durfte er glauben, bei sich ihre Fäden zusammenfassen und aus seiner geistigen Tätigkeit ihr anfängliches Dunkel gänzlich klären zu können, so übermannt ihn jetzt das Bewußtsein seiner verschwindenden Kleinheit; aus dem Zentrum in die Peripherie verwiesen, darf er nicht mehr hoffen, die Wirklichkeit von sich aus hervorzubringen, muß er vielmehr bescheiden und unterwürfig ihre Eröffnung erwarten. Aber nicht nur solche Notwendigkeit, auch ein inneres Verlangen treibt den Menschen zur Hingebung an die Erfahrung. Es ist die Sehnsucht nach mehr Unmittelbarkeit, mehr Tatsächlichkeit, mehr Reichtum des Lebens, als sie die Gedankenwelt des Rationalismus mit ihrem Einfangen der Welt in ein Netz freischwebender Begriffe und Formen bot. Dies Verfahren beginnt als eine Verarmung und Verflüchtigung des Lebens empfunden zu werden; dem gegenüber wird „ein unersättliches Verlangen nach Realität die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft“ (Dilthey).¹

¹ Mit Recht sagt James (Pragmat. S. 9): „Seit hundertundfünfzig Jahren scheint der Fortschritt der Wissenschaft nichts anderes zu bedeuten als eine stete Vergrößerung der materiellen Welt und eine stete Verminderung der Bedeutung des Menschen. Das Resultat ist die Zunahme der naturalistischen und der positivistischen Fühlweise.“ S. auch S. 8: „Niemals hat es so viele Menschen von entschieden empirischer Geistesrichtung gegeben als heutzutage.“

Natürlich fehlte es nicht an Versuchen, zu vermitteln und auszugleichen. Eine Wiederaufnahme kantischer Denkweise lieferte den Nachweis, daß die Erfahrung, so wertvoll sie sein mag, aus eigenem Vermögen nun und nimmer ein wissenschaftliches Erkennen erzeugt, daß es dazu einer fortwährenden Hilfe des Denkens bedarf. In ähnlicher Gesinnung ließ sich dartun, daß die einzelnen Wissenschaften Voraussetzungen enthalten, die sie selbst nicht zu rechtfertigen vermögen, die vielmehr über sie hinausweisen. Aber eine solche Gegenbewegung war mehr negativer als positiver Natur, sie mochte ungelöste Rätsel jenseit der Erfahrungswelt zeigen, nicht aber eröffnete sie ihr gegenüber einen neuen Lebens- und Gedankenkreis, nicht trieb sie zu einer eigentümlichen philosophischen Betrachtungsweise und einer selbständigen Philosophie; die Philosophie wurde in diesen Zusammenhängen lediglich eine kritische und reflektierende Umsäumung der Einzelwissenschaften, die dem Fachgelehrten die anziehendste Beschäftigung bieten mag, die aber zur Erhöhung des Geisteslebens kaum etwas beiträgt, die zugleich, beim Mangel eines beherrschenden Prinzips, die Subjektivität bloß individueller Standpunkte nicht zu überwinden vermag. So entfiel eine gemeinsame Ideen- und Überzeugungswelt, wie die Menschheit sie seit Jahrtausenden besessen hatte. Und das Ungeheure dieses Verlustes, die damit drohende Zersplitterung und innere Verarmung der Menschheit kam gegenüber der Freude an der massenhaft zuströmenden Tatsächlichkeit kaum zur Empfindung. Das kann jedoch nicht lange so bleiben. Denn das Verlangen nach einer zusammenhängenden Gedankenwelt und einer inneren Einheit des Lebens wurzelt zu tief, um sich auf die Dauer unterdrücken zu lassen; schon heute ist der Beginn einer Gegenbewegung deutlich genug. Mehr Einheit fordern die Einzelwissenschaften selbst, indem ihr eigener Ausbau sie zu einer gründlicheren Beschäftigung mit ihren Prinzipien und Voraussetzungen führt, diese aber zur Aufdeckung der Zusammenhänge mit anderen Gebieten und zu einem Streben nach einem Ganzen treibt. Von den verschiedensten Seiten erschallt wieder der Ruf nach einer Synthese. Die Synthese ist aber nicht echt, so lange die Verbindung eine bloße Zusammenstellung bleibt; zur Wurzel durchgreifen kann sie nur bei kräftiger Herausarbeitung gemeinsamer Ideen und Überzeugungen, das aber fordert einen dem Nebeneinander überlegenen Standort, es fordert eine selbständige Philosophie.

Stärker noch drängt dahin das gemeinsame Leben. Die Kehr-

seite der völligen Hingebung an die unmittelbare Welt, der völligen Verwandlung des Lebens in Arbeit läßt sich immer weniger übersehen: der Mangel einer Zurückbeziehung auf eine überlegene Einheit, die das Leben allererst in Selbstleben und damit in eignen Besitz verwandelt, die geistige Leere bei überströmender Fülle der äußeren Eindrücke, die Ungewißheit über das Ganze bei aller Befestigung im Einzelnen. Alles geistige Leben und zugleich aller Sinn und Wert unseres Daseins gerät damit in Zweifel, der Boden entwindet dem Menschen unter den Füßen; so treibt es zwingend, wieder auf die letzten Grundlagen seiner Existenz zurückzugehen und einen Kampf um die Erhaltung einer Seele zu führen. Solche Probleme verbieten einen Abschluß bei der bloßen Erfahrung, sie treiben uns, neue Möglichkeiten zu suchen und unser Verhältnis zur Wirklichkeit gründlich zu revidieren. Zugleich aber tritt die Philosophie wieder auf den Plan, die Philosophie nicht als eine bloße Gehilfin zur Bearbeitung der Erfahrungswelt, sondern als die Trägerin eines eigenen Gedankenreiches, als eine Kraft des Schaffens und Weiterbildens.

b) Das Recht einer selbständigen Philosophie.

Die Frage nach der Selbständigkeit der Philosophie bilde den Beginn der Untersuchung, da ihre Beantwortung über den Gesamtanblick des Erkennens entscheidet. Aber wie ist hier zu einer Antwort zu gelangen? Daß sich beim Erkenntnisproblem nicht unmittelbar an die Vergangenheit anknüpfen, sich nicht von dort ein Faden einfach aufnehmen und fortführen läßt, das zeigte der Überblick der weltgeschichtlichen Bewegung, und das fand sich bestätigt durch die eigentümliche Lage der Gegenwart; wir empfinden heute mehr die Abweichung als die Übereinstimmung mit früheren Leistungen, wir sehen uns von ihnen eher Wege versperrt als gewiesen. Die Entfaltung des geistigen Lebens trieb Natur und Seele innerlich weiter und weiter auseinander, sie verwehrt damit auch dem Erkennen ein unmittelbares Zusammenfassen beider, sie zwingt es zu einer Entscheidung für das eine oder das andere. So geschah es, grundverschiedene Weltbilder erschienen und rissen die Wahrheit an sich. Aber keins war stark genug, um das Feld gänzlich einzunehmen, immer wieder trieb es die Forschung vom einen zum andern zurück. Solche Erfahrung empfahl eine friedliche Verständigung, eine schiedsrichterliche Abgrenzung; eine solche schien am ehesten erreichbar durch

ein Anerkennen verschiedener Faktoren im Erkennen und die Zuweisung des einen hierher, des anderen dahin. Das geschah durch die kantische Unterscheidung von Form und Stoff. Aber diese Lösung scheitert an der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, die nicht nur verschiedenen, sondern durchaus verschiedenartigen Faktoren zusammenzubringen, sinnliche Empfindung und logische Tätigkeit zu gemeinsamer Wirkung zu verknüpfen. So scheinen wir uns weder für das eine von beiden entscheiden, noch beides miteinander festhalten zu können. Zu solcher Erfahrung aus dem Ganzen der Geschichte gesellen sich widerstreitende Eindrücke und Antriebe der Gegenwart. Wir empfinden mehr und mehr die innere Leere eines bloß mit der Erfahrungswelt befaßten Lebens und Denkens, aber zugleich umklammert uns die Erfahrung mit immer wachsender Macht. Wir wollen mehr Selbständigkeit des Denkens, aber die Abneigung gegen die spekulativen Systeme läßt uns bei jedem Schritte vorwärts zaudern und macht uns mißtrauisch gegen alle Metaphysik.

Eine so verworrene Lage zwingt, das Problem direkt ins Auge zu fassen und in eigner Weise zu behandeln. Was ist es, von dieser Frage sei begonnen, was den Menschen über die Erfahrungswelt hinausstreben läßt und solchem Streben eine Macht verleiht? Ist es das Denken selbst, dessen Natur auf diesen Weg führt und auch die Mittel zu seiner Verfolgung gewährt? So hieß es von alters her, so hören wir vielfach auch heute. Das Denken, so scheint es, enthält Forderungen, welche die Erfahrungswelt nicht befriedigt, auf deren Befriedigung aber eine innere Notwendigkeit seines eignen Wesens es bestehen heißt. So muß es jene Welt verwandeln, ja ihr gegenüber eine neue entwerfen, da doch die eigne, innere Notwendigkeit ihm mehr als alle Eindrücke der Umgebung gelten muß. Das wäre einfach und überzeugend, wenn nur nicht die vom Denken behauptete Notwendigkeit über das Denken hinaus gelten wollte und die von ihm entworfene Welt den Anspruch erhöhe, die eigne Wahrheit der Dinge zu sein. Das aber geschieht, und indem es geschieht, überschreitet das Denken den eignen Bereich; das Recht dazu kann es nur durch künstliche Annahmen stützen, deren Verfolgung in immer weitere Schwierigkeiten verwickelt. Wie ließe sich hier dem Vorwurf entinnen, daß das Denken nur menschliche Bilder in die weite Welt hineinsieht? Auch ist es ein eignes Ding mit jener vermeintlichen Denknöwendigkeit. Da sie selbst jede weitere Begründung ablehnt und ablehnen muß, so käme die Entscheidung an das Ge-

fühl, an das Gefühl einer Unabweisbarkeit, eines schlechterdings unwiderstehlichen Zwanges. Aber läßt sich in Wahrheit ein solcher fühlen, und führt das Gefühl nicht unvermeidlich ins Subjektive und Individuelle? In Wahrheit verfechten hervorragende Philosophen direkt widerstreitende Forderungen als denknotwendig: Hegel läßt das Denken alle Wirklichkeit in Bewegung umsetzen, Herbart möchte alle Bewegung aus der Wirklichkeit entfernen; jener feiert den Widerspruch als die treibende und erhöhende Kraft des Weltprozesses, dieser will ihn in keiner Weise dulden. Wessen Denknotwendigkeit ist nun die echte, welche soll uns anderen binden?

Eine Weltaufhellung vom bloßen Denken her wäre nur unter Einer Bedingung erreichbar: das Denken müßte die ganze Wirklichkeit in sich tragen oder durch seine Bewegung erzeugen; dann wäre das Selbsterkennen des Denkens zugleich ein Welterkennen, und der Lebensprozeß hätte seine Wahrheit bei sich selbst, er brauchte sie nicht von außen bestätigt zu haben. So trieb die Konsequenz der Sache die Philosophie von Plotin bis Hegel immer wieder auf diesen Weg und ließ ihn als die einzig mögliche Überwindung des Spaltes zwischen Denken und Sein begrüßen. Aber wie viel der Absorbierung der ganzen Wirklichkeit durch das Denken widersteht, und wie sich dabei die Welt in ein bloßes Schattenreich formaler Begriffe zu verwandeln droht, das ist der Neuzeit durch die Erfahrungen des Hegelschen Systems viel zu deutlich geworden, um sich bald vergessen zu lassen.

Wenn aber weder das Denken mit dem Sein zusammenfällt, noch sich von ihm ein draußen befindliches Sein erreichen läßt, so ist vom freischwebenden Denken aus überhaupt kein Erkennen möglich, im besondern kein Aufbau eines selbständigen Gedankenreiches neben der Erfahrungswelt. Alle Aussicht eines Gelingens beruht also darauf, daß das Denken in weitere Zusammenhänge tritt und damit ein anderes Verhältnis zur Wirklichkeit gewinnt; das aber tut es in Wahrheit. Das Denken bildet nicht von vornherein den ganzen intellektuellen Kreis des Menschen, sondern dieser wird zunächst von den Assoziationen der einzelnen Vorstellungen mit ihrem mechanischen Getriebe eingenommen; das Denken mit seiner Richtung auf das Gegenständliche, seinen inneren Gesetzen, seinem synoptischen Umspannen der Mannigfaltigkeit gegenüber dem sukzessiven Verlaufen der Vorstellungsketten hat sich dagegen erst aufzuringen und durchzusetzen. Das aber kann es nur, und es ist überhaupt

eine lebendige Kraft nur als ein Stück und ein Ausdruck einer neuen Lebensstufe, die erst im Menschen aufsteigt. Damit aber kommen wir auf den Begriff des Geisteslebens, wie wir ihn im Unterschied vom bloßen Seelenleben fassen lernten. Im geistigen Leben erkannten wir eine Wendung der gesamten Wirklichkeit, bei der sie eine Tiefe entwickelt und sich zugleich zu einem Weltleben zusammenfaßt; am Geistesleben teilgewinnen heißt daher zugleich an einem Weltleben teilgewinnen; es sind nicht Erfahrungen des bloßen Punktes, es sind Erfahrungen vom Ganzen, die aus seinen Bewegungen und Wandlungen hervorgehen. Dies neue Leben zeigte sich auch dem Gegensatz von Subjekt und Objekt überlegen, es ist kein halbes Sein, das zu seiner Ergänzung eines Fremden bedürfte, sondern es ist als volltätiges Leben über jenen Gegensatz hinausgehoben, es trägt in sich den Umriß einer selbständigen Wirklichkeit und strebt in seiner Bewegung zur vollen Durchbildung dieser Wirklichkeit. — Dies Geistesleben nun ist der Träger des Denkens und alles Erkenntnisstrebens, nicht der bloße Mensch und das einzelne Individuum; das Erkennen aber erscheint in neuem Lichte, wenn es weder auf sich selbst noch auf ein draußen gelegenes Sein, sondern erstwesentlich auf das Geistesleben geht, von dem es selbst umspannt wird; Welterkennen kann es nur werden, wenn das Geistesleben den Kern der Wirklichkeit bildet.

Eine solche Begründung im Geistesleben und zugleich ein Weltcharakter kommt allem Wissen zu, aber es ist leicht zu ersehen, wie hier die Philosophie eine besondere Aufgabe findet. Alles Erkenntnisstreben beruht auf einem Verhältnis von Ganzem zu Ganzem. Aber dies Verhältnis kann als eine stillschweigende Voraussetzung im Hintergrunde bleiben, und die Arbeit kann sich auf einzelne Gebiete oder einzelne Beziehungen richten; es bedarf einer eignen Wissenschaft, welche die Sache als Ganzes behandelt, vor allem die begründende Tatsache zu voller Klarheit herausarbeitet und ihren Gehalt wie ihre Stellung zur umgebenden Welt zu ermitteln sucht; diese Wissenschaft aber ist die Philosophie. So gewiß das Geistesleben keine Zusammensetzung aus einzelnen Punkten, sondern ein inneres Ganzes ist, so zuversichtlich läßt sich erwarten, daß sich mit der Philosophie ein neuer Weltanblick eröffnet, daß sie bei allem, was sie von den einzelnen Wissenschaften empfangen muß, ihnen auch eine selbständige Leistung entgegenzusetzen vermag und von hier aus alle dargebrachten Tatsachen von neuem in Probleme verwandelt.

So ist der Angelpunkt aller philosophischen Betrachtung und das Axiom der Axiome die Tatsache eines weltumspannenden Geisteslebens. Schon daß überhaupt eine neue Stufe der Wirklichkeit über die Natur hinaus anerkannt wird, verändert den Anblick der Welt und zeigt auch die Natur in anderer Beleuchtung. Aber das Geistesleben ist nicht nur irgendwelches Mehr gegenüber der Natur, es muß, so gewiß es die Wendung der Wirklichkeit zu ihrer eignen Innerlichkeit, so gewiß es das Beisichselbstsein des Lebens bedeutet, die letzte und abschließende Stufe sein wollen; als solche aber muß es den Anspruch erheben, alles von sich aus zu verstehen und alles an sich zu messen. Dieser Anspruch aber führt notwendig zur Frage, wie weit das im Menschen gegenwärtige Geistesleben solcher Aufgabe gewachsen sei, die Widerstände wollen erwogen, die Möglichkeit einer Überwindung geprüft sein, aus Größe und Schranke zusammen ergibt sich eine dem Menschen eigentümliche Art.

Alles zusammen stellt der Philosophie eine besondere Aufgabe und eröffnet ihr einen selbständigen Weltdurchblick, ihre Arbeit wird damit charakteristische Züge empfangen, von denen hier namentlich drei herausgehoben sein mögen.

1. Wenn die Philosophie vom Ganzen des Geisteslebens zum Ganzen der Wirklichkeit strebt, so liegt ihre Arbeit nicht innerhalb eines gegebenen Raumes, sondern sie hat diesen Raum erst herzustellen, sie findet nicht ihre Welt, sondern sie hat sie erst zu bilden; das Ganze, das sie sucht, tritt ihr nie von außen her entgegen, es will von innen her entworfen sein, es verlangt eine Synthese schöpferischer Art. Zur Selbständigkeit wird dieses Weltbild der Philosophie namentlich dadurch getrieben, daß das von ihrer Synthese umspannte Dasein ohne Umwandlung nicht in sie einzugehen vermag. Denn was es bietet, ist viel zu verschiedenartig, um sich ohne weiteres zusammenzufügen. Namentlich das Zusammentreffen von Natur und Innenwelt in Einer Wirklichkeit treibt zwingend zur Umwandlung des ersten Anblicks. Schon dadurch ist namentlich der modernen Gedankenarbeit ein Trieb zur Metaphysik unzerstörbar eingepflanzt, daß die Neuzeit den Gegensatz von Natur und Seele zur vollen Klarheit gebracht hat, und daß dieser Gegensatz sich beim Versuch einer unmittelbaren Zusammenfassung notwendig zu einem unerträglichen Widerspruch steigert. Zugleich ist auch das eine Sache der philosophischen Tätigkeit selbst, wie viel von dem Umfange unseres Lebens- und Gedankenkreises in jene Synthese eingeht und zu ihrer

Gestaltung mitwirkt. Denn nicht alles uns irgend Bekannte ist bei jener philosophischen Synthese gegenwärtig. Auch der beherrschende Mittelpunkt, der alles um sich gruppiert und das Ganze eigentümlich gestaltet, will immer erst gewonnen sein und läßt sich an verschiedenen Stellen suchen. Die Zeiten gehen hier weit auseinander. Nachdem die mittelalterliche Gestaltung des Geisteslebens seinen ganzen Umkreis der Religion unterworfen hatte, erhob die Aufklärung das Verlangen nach einer größeren Weite der Wirklichkeit; sie fand aber eine solche in dem Nebeneinander von Natur und einzelnen Seelen, einem Nebeneinander, das sich nicht ohne Gewaltbarkeit einer beherrschenden Einheit unterwerfen ließ. Die von Kant anhebende Bewegung erzeugt den Begriff eines selbständigen Geisteslebens und macht es mit seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung zum Kern des Ganzen. Aber da sie das Geistesleben mehr und mehr in das bloße Denken setzt, so wird die davon umspannte Wirklichkeit zu eng, ein Rückschlag wird unvermeidlich, und dieser Rückschlag droht das Geistesleben wieder aus dem Gesichtskreis der Philosophie zu rücken und damit in das Wirklichkeitsbild der Aufklärung zurückzufallen; zugleich wird der Mangel eines beherrschenden Mittelpunktes peinlich empfunden, den in Wahrheit nur ein selbständiges Geistesleben zu gewähren vermag.

Daß so immer von neuem zum Probleme wird, wie viel Wirklichkeit in die philosophische Synthese eingeht, und wo der springende Punkt der Synthese liegt, zeigt deutlich die größere Freiheit der philosophischen Arbeit; bei allem Zusammenhange mit den einzelnen Wissenschaften wird sie durch die Forderung kühnen Vordringens und mutigen Vorausentwerfens zur Spekulation getrieben. Die Hilfe intellektueller Phantasie ist dabei unentbehrlich; was aber diese Phantasie an Gestalten entwirft, das wird sie dem Menschen nicht eindringlich machen können, ohne eben der Erfahrungswelt Bilder zu entlehnen, über welche die Philosophie hinausführt.

Das alles ist voller Gefahren, aber ohne solche gibt es kein großes Unternehmen, und wenn die Philosophie unser ganzes Dasein in Freiheit verwandeln möchte und uns aus einer gegebenen Welt in eine eigne, selbstgebildete versetzt, so muß sie auch die Gefahren der Freiheit tragen. Immerhin erscheint das Wagnis der Philosophie bei unserer Fassung in ganz anderer Beleuchtung als in den Systemen freischwebender Begriffskonstruktion. Denn bei uns geht das Streben vor allem auf eine Tatsache, die das Denken

selbst begründet, auf die Tatsache eines weltumfassenden Geisteslebens; was in ihm liegt, das ist als eine Tatsache zu ermitteln, das ist aufzuweisen, nicht abzuleiten; wie es zur umgebenden Welt steht, welchen Widerstand es in ihr findet, und wie es zu seiner Überwindung sich selber weiterzubilden hat, das alles ist eine Frage der Tatsächlichkeit, aber freilich einer Tatsächlichkeit, die nicht von außen her zufallen kann, sondern in Zusammenfassung des Lebens, im Aufklimmen zu einem Sehen und Messen vom Ganzen zum Ganzen immer neu zu erringen ist. Darin steckt eine freie Tat, die sich keiner Zeit und keinem Individuum aufzwingen läßt, die damit aber keineswegs eine Sache individuellen Beliebens und Geschmackes wird.

2. Erst die Philosophie rechtfertigt ein Streben über ein bloßes Kennen der Dinge hinaus zu einem Erkennen. Denn Erkennen ist nichts anderes als ein Hineinziehen in das eigene Leben, ein Sichselbstfinden, ein Selbsterkennen. Das bietet nun und nimmer die Erfahrungswelt mit ihrem Nebeneinander, aber auch mit der Aufnahme der Dinge in das subjektive Seelenleben, das bloßmenschliche Fürsichsein, wird es nicht erreicht. Denn ein solches Fürsichsein trägt bloß die eigne Zuständigkeit in die Welt hinein, es vermenschlicht sie und ist daher auch in seiner höchsten Vollendung nur dem Grade nach von der kindlichen Personifizierung der Umgebung verschieden, welche die Anfänge kennzeichnet. Eine Innerlichkeit, die den Dingen nicht von draußen aufgedrängt wird, sondern ihr eignes Sein erschließt, erscheint erst im Geistesleben, das sich selbst in ihnen sucht und findet, das mit seiner umspannenden Kraft die Widerstände in innere Hemmungen verwandelt und den Kampf mit ihnen zu einem inneren Erlebnis gestaltet. Die Philosophie aber ist es, welche diese Bewegung zur inneren Durchleuchtung, zum Verstehen der Wirklichkeit auf sich nimmt. Wie weit eine solche Vergeistigung der Welt dem Menschen gelingen kann, und wie weit sie in einer gegebenen Lage gelingt, das ist eine andere Frage, aber schon die Aufwerfung des Erkenntnisproblems bekundet eine völlige Wendung und zerstört alle Befriedigung bei einem bloßen Kennen der Dinge. Alle Hemmungen und alle Zweifel lassen die Tatsache unangetastet, daß beim Menschen eine Aufhellung der Wirklichkeit beginnt; wie aber könnte er über das Ganze der Welt irgend denken, dächte er nicht aus dem Ganzen der Welt? So treibt die Bewegung zwingend über alles bloße Anordnen und

Aufschichten der Erscheinungen hinaus zum Erringen einer Seele; selbst die Schranken könnten nicht als Schranken empfunden werden, wäre das menschliche Leben und Denken ihnen nicht irgendwie überlegen. Die berufene Vertreterin dieses Verlangens nach Seele aber ist die Philosophie; sie kann jene Aufgabe der Verinnerlichung der Wirklichkeit mit besonderem Nachdruck angreifen, wo das Geistesleben mit voller Klarheit als der Träger jenes Strebens anerkannt und die ganze Weite des Daseins zu ihm in Beziehung gesetzt wird.

3. Endlich ist es die Philosophie, welche den Zusammenhang des Erkenntnisstrebens mit dem Ganzen des Geisteslebens deutlicher herausstellt, als es irgend sonst geschieht, und damit jenem Streben mehr Sicherheit, Kraft und Bedeutung verleiht. Die Philosophie bedarf jenes Lebens, weil nur sein Gehalt und seine Kraft sie über den Stand einer fruchtlosen Reflexion erhebt und aus tastendem Suchen in ein sicheres Schaffen bringt; das Leben bedarf der Philosophie, weil es nur durch sie seine volle Durchleuchtung, Einigung und Ursprünglichkeit erreicht.

Wie die Philosophie aus dem Gesamtleben hervorgeht und sich nach seiner eigentümlichen Lage verschieden gestaltet, das zeigt uns jede Vergleichung verschiedener Zeiten und verschiedener Kulturen. Wie grundverschieden ist z. B. die Art und das Streben der Philosophie im indischen und im vorderasiatisch-europäischen Kulturkreise gemäß dem Typus des Lebens hier und dort! Dort weniger eine Durchdringung und Überwindung der Welt als eine Ablösung und Befreiung von ihr, nicht eine Steigerung des Lebens, um es auch gegen die härtesten Widerstände durchzusetzen, sondern eine Herabstimmung, ein Auflösen aller Härte, ein Verschwimmen und Verschwinden, eine tiefsinnige, aber tatenlose Kontemplation; hier dagegen ein kräftiger Lebenstrieb, ein zähes Festhalten des Daseins gegenüber allen Widerständen, ein Zurückkehren zur Selbstbejahung aus aller Erschütterung und scheinbaren Vernichtung, ein Vordringen durch alle Hemmungen zur Entwerfung neuer Welten und zur Herstellung neuer Lebensformen. Zugleich wird auch die Philosophie mehr Eindringen in die Welt, mehr Ringen mit ihren Widerständen, mehr Fortschreiten durch das Überwinden dieser Widerstände. — Doch wir brauchen nicht in die Ferne zu schweifen, um den engen Zusammenhang des philosophischen Strebens mit dem Gesamtstande des Geisteslebens zu gewahren; die eigne Erfahrung des 19. Jahr-

hundreds zeigt ihn mit völliger Klarheit. Warum konnten die Systeme freischwebender Spekulation unsere Väter unwiderstehlich fortreißen, während sie uns ganz fremdartig anmuten und auch durch die eifrigsten Versuche einer Wiederbelebung keine rechte Überzeugungskraft gewinnen? Weil sich seitdem die Gesamtlage und zugleich die Grundstimmung des Lebens aufs wesentlichste verändert hat. Damals fühlte sich der Mensch mit seinem geistigen Schaffen im Mittelpunkte der Welt; wie dieses Schaffen alle Wirklichkeit in Vernunft zu verwandeln schien, so durften seine Begriffe bei mutigem Vordringen die letzte Tiefe der Welt zu erschließen hoffen, so schien der Vollbesitz der Wahrheit kein zu kühnes Verlangen. Heute dagegen beherrscht uns die Empfindung der winzigen Kleinheit des Menschen gegenüber der unermesslichen Welt, und statt im Zentrum fühlen wir uns an der Peripherie der Dinge, heute faßt sich das geistige Leben nicht zu einheitlichem Schaffen zusammen, heute bedrängen zugleich uns schwere Verwicklungen im eignen Kreise des Menschen. Behauptet sich bei solcher Lage überhaupt ein philosophisches Streben, so müssen wir erst wieder Kraft dafür sammeln und scheinen nur langsam und vorsichtig vom Saume der Dinge her einigermaßen vordringen zu können.

Wie aber die Philosophie aus dem Gesamtleben schöpft, so wirkt sie auch dahin zurück. Jede große philosophische Leistung trägt in sich ein Aufstreben des ganzen Geisteslebens, sie ist kein Erzeugnis bloß intellektueller Geschicklichkeit, sondern ein Werk und eine Bekräftigung der gesamten geistigen Art, auch eine Selbsterhaltung weltumspannender Persönlichkeit. Das eben kennzeichnet wahrhaft große philosophische Leistungen, daß sich in ihnen nicht bloß eine Klärung der Begriffe, eine Erweiterung des intellektuellen Horizontes vollzieht, sondern durch ihre Arbeit eine Weiterbildung des Lebensprozesses selbst, ein Wachstum der geistigen Wirklichkeit erfolgt. Die Philosophie liefert keineswegs bloße Abdrücke fertiger Dinge, sondern sie nimmt selbst am Bilden und Bauen teil; so ist sie nach ihrer innersten Natur keineswegs eine kühle Betrachtung, sondern eine Sache kräftigen Lebensaffektes. Nur ein solcher Zusammenhang mit dem Gesamtleben erklärt die Stellung und Bedeutung der Philosophie im menschlichen Dasein, die sonst einen rätselhaften Widerspruch enthält. Denn äußerlich angesehen, erscheint die Philosophie als ein Durcheinander von Systemen, die sich gegenseitig

widersprechen und sich in ihrer Wirkung einander aufzuheben scheinen, die dazu im großen und ganzen bei der Menschheit mehr Ablehnung als Zustimmung fanden. Aber zugleich sehen wir das geistige Leben verarmen und verkümmern, wo es alle Beziehung zur Philosophie aufgibt. So ist es am augenscheinlichsten bei der Religion; wie eng, wie dürftig wird sie, wo sie aller Philosophie entsagt! Der Widerspruch löst sich bei Anerkennung jener Verkettung der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens. Denn damit wird zu ihrer Hauptleistung nicht eine Ablieferung fertiger Lehren, sondern die innere Erhöhung des Lebensprozesses, der Gewinn an Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, die Befähigung, mehr Ganzes, mehr Inneres, mehr Wesenhaftes in den Dingen zu sehen.

Diese Verbindung der Philosophie mit dem Leben ist auch geeignet, ihr Auseinandergehen in verschiedene Richtungen verständlich zu machen, ohne diese einander gleichzusetzen und damit eine allgemeingültige Wahrheit aufzugeben. Das nämlich bringt die Entscheidung auch über die Art der Philosophie, was als Mittelpunkt des Lebens erklärt wird, und wie die Gestaltung, die daraus hervorgeht, zum Ganzen der Wirklichkeit steht. Zunächst kommt in Frage, ob überhaupt eine Zusammenfassung zum Ganzen vollzogen wird, oder das Leben bei einem bloßen Nebeneinander verbleibt; in diesem Falle entsteht überhaupt keine Philosophie. Beim Versuch einer Zusammenfassung aber wird die Hauptfrage die, ob das natürliche Dasein, wozu auch das Durchschnittsleben der Gesellschaft gehört, oder ob ein ihm überlegenes Reich des Beisichselbstseins des Lebens mit geistigen Inhalten und Werten den Hauptstandort des Denkens bilde; dort entsteht der Naturalismus mit seinem Empirismus, hier der Idealismus mit seiner Verfechtung eines a priori. Eine weitere Entscheidung entsteht innerhalb des Idealismus bei Beantwortung der Frage, wie das aufstrebende geistige Leben sich zu den Widerständen verhält, welche die Weltlage ihm entgegensetzt. Glaubt der Idealismus durch volle Entfaltung der eignen Kraft allen Widerstand unmittelbar überwinden und auch das scheinbar Feindliche sich ganz und gar assimilieren zu können, so entsteht ein reiner Idealismus; dieser aber wird zu spekulativer Konstruktion und zur Geringschätzung der Erfahrung neigen. Wo hingegen der Widerstand als zu groß erscheint, um sich durch geistige Kraft überwinden zu lassen, da wird sich der Pessimismus entfalten und in der Erkenntnislehre einen Skeptizismus erzeugen;

diese Denkweise steckt das Ziel im Sinne des Idealismus und gehört daher auf seine Seite, aber da sie es für schlechthin unerreichbar erklärt, so beläßt sie das Leben unter der peinlichen Macht eines fundamentalen Widerspruches. Wo aber der Widerstand wohl in seiner Schwere anerkannt wird, aber eine Weiterbildung des Lebens trotzdem möglich scheint, die wenigstens seinen innersten Kern von jener Lähmung befreit, da wird sich ein Idealismus entwickeln, den man einen positiven nennen könnte; er drängt zu einer Metaphysik, die von einer bloßen Begriffskonstruktion aufs deutlichste unterschieden bleibt. Von hier aus würde jener reiner Idealismus als ein abstrakter erscheinen, der nicht tief genug in den Tatbestand der Wirklichkeit eindringt und es nicht schwer genug mit ihren Widerständen nimmt. Die Haupttypen des philosophischen Denkens, die damit entstehen, können nicht als gleichwertige Möglichkeiten gelten und sich friedlich miteinander vertragen, sondern nur eine darf als der volle Ausdruck der Wahrheit gelten; aber zugleich macht solche Verbindung mit dem Leben augenscheinlich, daß die Entscheidung des Menschen wesentlich durch seine eigne Lage und Erfahrung wie auch durch die Arbeit und die Stimmung der jeweiligen Zeit bestimmt sein wird, und daß wir daher, so gewiß nur eine einzige Wahrheit besteht, uns schwerlich je einträchtig bei ihr zusammenfinden werden.

Wir brauchen dabei nicht zu fürchten, daß solche engere Verknüpfung der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens sie dem Wechsel und Wandel geschichtlicher Lagen preisgebe und einem zerstörenden Relativismus überliefere. Denn das würde nur geschehen, wenn das geistige Leben lediglich ein Erzeugnis des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins und zugleich eine Erscheinung am bloßen Menschen wäre. In Wahrheit ist alle geschichtlich-gesellschaftliche Geistigkeit nur die Entfaltung eines zeitlosen, allem bloßmenschlichen Dasein überlegenen Geisteslebens; die Kultur hat nur eine Seele und ist nur echter Art, soweit sie an einem solchen Geistesleben teilhat. Es wirkt etwas Überzeitliches in jeder großen geschichtlichen Erscheinung, etwas Übermenschliches in jedem geistigen Aufschwung des Menschen. Dies Überzeitliche und Übermenschliche, mit Einem Worte das Absolute, herauszuarbeiten, dazu ist die Philosophie besonders berufen. Denn nicht nur hat sie die größte Weite des Gesichtskreises, sie kann kraft der Freiheit des Denkens am ehesten zu den ursprünglichen Tatsachen und zugleich zu einer Betrachtung

sub specie aeterni vordringen; sie kann in einer durchgreifenden Umkehrung unser Leben dem bloßen Strom der Dinge entreißen und es bei sich selbst befestigen, sie kann eine Kritik an allen vorliegenden Leistungen üben, indem sie dieselben auf den Grundprozeß und die inneren Notwendigkeiten zurückführt und daran mißt, sowie ihnen von da aus neue Aufgaben vorhält. Mit solcher Umkehrung der ersten Lage bringt die Philosophie nur eine durchgängige Notwendigkeit des Geisteslebens zum Ausdruck, und dient sie seiner Erhebung zur vollen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit. Schon in dem Streben danach liegt eine Wendung des Lebens und eine Befreiung, es verändert den Anblick des Lebens wie der ganzen Wirklichkeit. Das allein genügt, diese Wendung bedeutend zu machen, daß ihre Vorhaltung absoluter Forderungen die Geringfügigkeit unseres Besitzes zum Bewußtsein bringt und uns weitere Tiefen ahnen läßt.¹

c) Die Wendung zur Metaphysik.

Die Philosophie, so sahen wir, gewinnt eine eigentümliche Aufgabe nur in Erhebung über die Erfahrungswelt, sie kommt dazu nicht erst nachträglich, sie enthält sie von vornherein. Daher hat ihre Arbeit von Haus aus eine beträchtliche Spannung; diese steigert sich aber zu einem schroffen Widerspruch durch die besonderen Er-

¹ Es sei hiezu eine Stelle des tiefsinnigen Steffensen angeführt, obschon sein Gedankengang sich nicht völlig mit dem unsrigen deckt. Er sagt (siehe Gesammelte Vorträge und Aufsätze S. 6): „Nicht aus sich selber, aus ihren Werken oder der besonderen Macht oder Reinheit ihrer Leidenschaft schöpft sie (d. h. die Philosophie) ihren Ruhm, sondern aus der lichten Höhe, in welcher der Gegenstand schwebt, dem sie sich ergeben hat und dessen Mitteilungen sie empfängt. Darum mag sie ohne Gefahr ihre eigene Ohnmacht bekennen und dann und wann auf eine Weile verstummen und sehr unscheinbar einhergehen; ihr altherwürdiges Dasein bezeugt doch den Menschen das Hereinleuchten einer vollkommenen Erkenntnis in den veränderlichen Schein dieser Welt und unserer alltäglichen Denkart. Wie die irdischen Entfernungen zu der Tiefe des Fixsternhimmels, so verhalten sich die Begriffe und Maße der empirischen Wissenschaft zu dem Erkennen, nach welchem die Philosophie emporstrebt, und die gewaltigsten Überzeugungen der gemeinen Ansicht, wenn sie dieselben mit der Gewißheit vergleicht, von deren Ahnung sie ausgeht, erscheinen ihr nur als schwankende Meinungen des Augenblicks. Ein Standpunkt, vor dem ein so unermeßlicher Horizont sich auftut, wird seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit schon zu behaupten wissen.“

fahrungen des menschlichen Kreises. Die Art, wie hier das Geistesleben vorliegt, widerspricht durchaus seinem Wesen; wer diesen Widerspruch deutlich erkennt, der kann der Entscheidung nicht ausweichen, entweder das Geistesleben aufzugeben oder es im Gegensatz zur vorliegenden Welt zu behaupten und zum Träger einer eignen Welt zu machen. Das Geistesleben kann die Wirklichkeit nicht beherrschen und an sich ziehen ohne eine volle Selbständigkeit, in unserem Kreise aber bildet es von der Natur aus eine bloße Begleiterscheinung, vom geschichtlichen Dasein aus ein nachträgliches Erzeugnis des menschlichen Zusammenseins; das Geistesleben geht vom Ganzen zum Einzelnen, im nächsten Dasein ist alle Verbindung eine Zusammensetzung aus einzelnen Elementen; zum Geistesleben gehört Selbsttätigkeit und Ursprünglichkeit, das Dasein zeigt eine durchgängige Verkettung und damit eine Gebundenheit alles Wirkens; das Geistesleben gibt seine Wahrheit als zeitüberlegen, das menschliche Leben verläuft in der Zeit und muß ihrem Wandel folgen. Nun kann das Geistesleben bei uns unmöglich als Weltkraft wirken, ohne auch einen eigentümlichen Weltanblick zu erzeugen; müssen wir also auf einem solchen bestehen und begegnen wir dabei einem durchgängigen Widerstande der nächsten Welt, so ist die Sache im Gegensatz zu ihr durchzuführen. Mit solcher Steigerung der Weltüberlegenheit zur Gegensätzlichkeit wird die Spekulation zur Metaphysik. Wie diese überhaupt die charakteristischen Züge der Philosophie kräftiger ausprägt und klarer herausstellt, so wird sie namentlich die Umkehrung des Weltbildes verstärken, welche in jener liegt; sie wird zugleich erkennen lassen, daß die gegebene Welt sich nicht völlig in eine Entfaltung eines geistigen Seins verwandeln läßt, sondern daß sie dagegen Widerstand leistet; dieser Widerstand aber muß schwere Verwicklungen und harte Kämpfe erzeugen. Ja in das Gesamtbild unserer Welt kommt damit ein geschichtliches Element; nichts ist charakteristischer für die Metaphysik als ein solches, wenn auch nicht erkennen, so doch ahnen zu lassen. In dem allen wachsen die Probleme, es wächst der Abstand zwischen den Zielen der Sache und den Mitteln des Menschen, das Unternehmen müßte als ein vermessenenes Wagnis erscheinen, stünde nicht hinter der Metaphysik des Denkens eine Metaphysik des Lebens. In Wahrheit trägt alles Leben das Problem in sich, das die Metaphysik zur deutlichen Aussprache bringt. Denn alles echte Geistesleben entwickelt sich bei der Menschheit nicht nur in

einer Überlegenheit, sondern in einem Widerspruch zur nächsten Welt; die Moral z. B. ist nicht nur etwas anderes als die natürliche Selbsterhaltung, sondern sie muß sich im direkten Gegensatz zu einem Weltgetriebe selbstischer Interessen und kleinlicher Zwecke behaupten und in hartem Kampf dagegen ihr Reich erbauen. Zu einem solchen Reich aber gehört auch ein eigener Weltanblick. Das ergibt schwere Verwicklungen, ohne Zweifel, aber nicht wir haben sie uns bereitet, sie sind uns zugefallen und auferlegt. Unmöglich läßt sich diesen Verwicklungen durch einen Rückzug auf das unmittelbare moralische Phänomen entfliehen und etwa die moralische Persönlichkeit als ein sicherer Halt ergreifen. Denn nicht nur steht solche Persönlichkeit mit der ihr notwendigen Einheit des Lebens und Ursprünglichkeit des Handelns in schroffem Widerspruch zu dem Nebeneinander und der Gebundenheit der nächsten Welt, sie enthält unmittelbar eine Weltbehauptung, die Behauptung von der Gegenwart einer neuen Ordnung der Dinge, sie hat damit selbst einen Weltcharakter. Dieser Weltcharakter aber wird dem Menschen zur eindringlichen Gegenwart nur mit Hülfe eines Bildes der Wirklichkeit; so treibt eben die Selbsterhaltung der Persönlichkeit zu einer Metaphysik. Demnach wird in der Metaphysik um die Aufrechterhaltung einer selbständigen Philosophie gekämpft, die Philosophie bricht zusammen ohne den Fortgang zu jener. Die Leugnung der Metaphysik bekundet entweder, daß die Bewegung zur Philosophie nicht Kraft genug hat, um gegenüber den Widerständen der nächsten Welt ihren Weg zu verfolgen, oder daß ein flacher Optimismus die Widerstände unterschätzen läßt.

Mit der Aufgabe wachsen freilich auch die Widerstände; was immer der Aufbau einer selbständigen Philosophie an Hemmungen zu überwinden hatte, das wird sich hier noch steigern. Der Aufschwung wie das Festhalten bekommt jetzt einen heroischen Charakter, die Gedankenforderungen werden sich hier nie rein in Begriffe umsetzen lassen, sondern in allem, was den andeutenden Umriss überschreitet, auf die Hülfe von Bildern angewiesen sein. Aber wenn damit die Phantasie noch weiteren Spielraum gewinnt, nie wird deshalb das Ganze ein bloßes Bild; durch alle Unzulänglichkeit der Darstellung können Notwendigkeiten wirken, die, geistig angesehen, das Ursprünglichste und Gewisseste unseres ganzen Lebens sind; gerade jene Unzulänglichkeit der Darstellung kann die Gewißheit der Grundtatsache nur noch stärker empfinden lassen.

Alle Tiefe des geistigen Lebens hat einen symbolischen Charakter; was in ihr ursprünglich aufsteigt und von hier aus die ganze Wirklichkeit trägt, geht in die menschlichen und seelischen Formen nur unvollkommen ein; die Leistung dieser hat nur in der Zurückbeziehung auf jenen Grund und in der Durchleuchtung von daher eine Wahrheit; sie verfällt der Unwahrheit, sobald sie sich davon ablöst und mehr als ein bloßes Mittel sein will. So geschieht es vor allem in der Religion, die zur bloßen Mythologie zu sinken droht, wenn ihre Begriffe und Formen nicht unablässig auf den geistigen Grundprozeß zurückbezogen und von da aus beseelt werden. Auch auf der Höhe der Kunst waltete oft die Empfindung, daß das Schaffen durch alles Darstellen hindurch etwas Tieferes erweise, das sich wohl anregen und beleben, nicht aber angemessen ausdrücken lasse. „Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen, und es ist mir im Grunde ziemlich gleichgiltig gewesen, ob ich Töpfe machte oder Schüsseln“, so bekennt es von sich, ein Goethe (Gespräche mit Eckermann). Überall der Widerspruch, daß der Lebensprozeß im innersten Kern über das Bloßmenschliche hinaus zu selbständiger Geistigkeit und absoluter Wahrheit gehoben wird, und daß seine Entfaltung die Schranken der menschlichen Art nicht zu überwinden vermag, überall damit die Aufforderung, durch alle Unzulänglichkeit hindurch das Notwendige festzuhalten, die Grundtatsache gegen alle Verwicklung der Ausführung zu behaupten. Aber hier ist ein bequemer Angriffspunkt für allen Zweifel und Kleinglauben, nirgends mehr als hier werden sich die Geister scheiden: so lange die Sache von draußen her kühl und klug wie etwas fremdes betrachtet wird, hat der Zweifel gewonnenes Spiel; seine Überwindung wird nur möglich, wo die Aufgabe als der Kern des eignen Lebens ergriffen und als eine Sache der geistigen Selbsterhaltung betrieben wird. Eine Vermittlung gibt es zwischen solchem Entweder—Oder nicht.

Wenn demnach die Metaphysik nur das Geschick alles Geisteslebens teilt, das selbständig sein will, so hat sie eine besondere Aufgabe darin, den Widerspruch mit voller Klarheit und Schärfe hervorzukehren, damit aber das Leben aus aller trägen Gleichgültigkeit aufzurütteln und ihm einen zwingenden inneren Forttrieb einzupflanzen. Denn indem das zur geistigen Selbsterhaltung Notwendige dem Durchschnitt entwunden, ihm gegenüber befestigt und durchgebildet, dann aber ihm als eine nicht abzulehnende

Aufgabe entgegengehalten wird, kommt eine Unzufriedenheit, eine Unruhe, eine innere Bewegung in das Leben; jene Zerlegung treibt es zu einer Emporarbeit und weist zugleich durch jene Ziele dem Streben bestimmte Bahnen. Dabei kann nach dem Zusammenhange unserer Betrachtung die Metaphysik nicht als etwas gelten, was in farbloser Gestalt über den Bestrebungen und Erfahrungen der weltgeschichtlichen Arbeit schwebt, sondern sie wird mit den Bewegungen dieser Arbeit aufs engste verflochten sein. Jede bedeutende Kultur hat ihre eigne Metaphysik, sie spricht darin ihr innerstes Wollen und Wesen aus, sie will sich selbst hier einen wesenhaften Charakter und zugleich eine lebendige Seele erringen, sie wird in ihr sich selbst zum Ideal. Die Metaphysik muß einerseits ergreifen, was als vorwaltende Kraft eine Kultur durchdringt, andererseits hebt sie das Ergriffene über alle Schranken des vorgefundenen Standes hinaus zu vollendeter Gestalt und absoluter Giltigkeit, eröffnet sie von hier aus einen Kampf gegen alles Unzulängliche, Bloßmenschliche, Niedere der üblichen Lebensführung, bewirkt sie eine energische Scheidung in ein Für oder Wider. So vollzog die platonische Ideenlehre eine Erhebung der künstlerischen Weltanschauung des Griechentums ins Metaphysische, wobei die Idee einer unwandelbaren Ewigkeit voransteht, so erhielt die Gedankenwelt der Aufklärung eine metaphysische Gestalt im System Leibnizens mit seiner Unendlichkeit des Kleinen und seiner Verwandlung der Philosophie in eine universale Mathematik. Überall ein Bestreben, vom Gipfelpunkt menschlicher Leistung ins Absolute vorzudringen und in Umkehrung der nächsten Lage unserem Denken und Sein eine Selbständigkeit geistiger Art zu erringen. Die Metaphysik wird durch solche Beziehung zur Geschichte keine Hingebung an die bloße Zeit, sondern sie ist ein Herausarbeiten dessen, was von den besonderen Zeitlagen aus an zeitloser Wahrheit erreichbar war; was sich dabei ergab, das versank nicht mit der Zeit, sondern es bleibt, wenigstens als Möglichkeit und Aufforderung, stets gegenwärtig.

Aus solcher Fassung der Metaphysik läßt sich ganz wohl den Angriffen begegnen, mit denen sie von alters her zu kämpfen hatte. Schon der Name konnte leicht Vorurteile erwecken,¹ aber auch in

¹ Der Ausdruck Metaphysik entstand dadurch, daß Andronikus Rhodius, ein Zeitgenosse Ciceros, in seiner Anordnung der aristotelischen Schriften die Untersuchungen über die „erste Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία) hinter die Physik stellte: μετὰ τὰ φυσικά (näheres s. Bonitz, Kommentar zur aristotelischen

der Sache wird jetzt die Metaphysik einen anderen Weg einschlagen müssen, als ihn frühere Zeiten versuchten. Es gilt einen entschiedenen Bruch mit jener freischwebenden Spekulation, welche aus bloßem Denken glaubte, eine neue Welt erzeugen zu können. Das entspricht jener älteren Denkweise, welche im Wissen den gesamten Geistesgehalt des Lebens glaubte ermitteln und ihn von hier aus den übrigen Gebieten zuführen zu können, während wir jetzt das Wissen in ein tiefer gegründetes Geistesleben hineinstellen und es vereint mit den übrigen Gebieten um die Entfaltung dieses Lebens und zugleich um Wahrheit kämpfen lassen. Besonders aber bildet die neue Metaphysik den schärfsten Gegensatz zum ontologischen und damit zugleich abstrakten und dogmatischen Charakter der älteren Metaphysik. Die Art, wie Aristoteles die Aufgabe der „ersten Philosophie“ dahin bestimmt hat, das Seiende als Seiendes zu betrachten (τὸ ὄν ᾗ ὄν), die allgemeinsten Eigenschaften des Seins zu ermitteln, hat von vornherein die Sache in eine schiefe Bahn gelenkt. Denn es erschienen damit gewisse formale Beschaffenheiten als das Wesen der Dinge und wurden zum Hauptgerüst, in das alle Besonderheit als eine bloße Ausführung einzutragen war; die Metaphysik wurde

Metaphysik, S. 3ff.). Daraus wurde schon im ersten Jahrhundert n. Chr. eine Bezeichnung der Disziplin selbst (τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ἢ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία). Die Singularform metaphysica gehört der Scholastik an, sie dürfte aus der Übersetzung des Averroës stammen. Der Name war insofern nicht glücklich, als er von Anfang an den Begriff mit der Vorstellung behaftete, als habe die Metaphysik mit etwas Fernliegendem, Jenseitigem, zur nächsten Wirklichkeit erst Hinzugedachtem zu tun. So heißt es schon bei dem Neuplatoniker Herennius (s. Brandis, Abh. der Berl. Akad. 1831, p. 80): μετὰ τὰ φυσικά λέγονται, ἅπερ φύσεως ὑπερῖρται καὶ ὡπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἶσιν. Auch den Scholastikern, z. B. Thomas, gilt die metaphysica soviel als transphysica. Kant aber sagt (VIII, 576 Hart.): „Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelt ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann.“ Die Freunde der Metaphysik strebten dem gegenüber nach neuen Bezeichnungen. Clauberg, der bedeutendste Cartesianer Deutschlands, empfahl Ontosophie oder Ontologie, aber bald übertrug sich die Ungunst auf das neue Wort; schon Wolff klagte (s. Philos. prima sive ontologia 1): vix aliud hodie contentius est nomen quam Ontologiae. Auch würde Ontologie nur die ältere Art der Metaphysik bezeichnet haben, die uns heute unmöglich dünkt. Ist es übrigens nicht bemerkenswert, daß nie ein Denker ersten Ranges eine „Metaphysik“ unter diesem Namen geschrieben hat?

damit zur bloßen Ontologie. Das ergab eine Verschiebung der Gedankenwelt ins Abstrakte und Formale, eine Zurückstellung des eigentümlichen Inhalts des Menschenlebens. Zugleich aber ergab es einen Dogmatismus, indem jene formalen Eigenschaften vor aller näheren Erfahrung und unabhängig von aller geschichtlichen Bewegung ein für allemal erkennbar dünkten und daher von der Metaphysik den übrigen Wissensgebieten als unantastbare Wahrheiten zugeführt wurden. Ein solches dogmatisches Verfahren nahm zugleich der Metaphysik eine innere Bewegung und den anderen Wissenschaften ihre Selbständigkeit. Kein Wunder, daß jene ontologische und dogmatische Metaphysik von den verschiedensten Seiten her Widerstand fand; die Entwicklung der modernen Forschung ist nur möglich geworden unter Abschüttelung der alten Metaphysik.

Aber die Abweisung einer besonderen Art der Metaphysik ist nicht ein Verzicht auf alle und jede Metaphysik, vielmehr wird Kant wohl Recht behalten mit der Überzeugung „irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner – darin anzutreffen sein“ (Hart. III, 25). Jedenfalls wird die Metaphysik, welche sich aus den Zusammenhängen unserer Betrachtung ergibt, nicht von den Vorwürfen getroffen, welche die Zerstörung der alten Metaphysik bewirkten. Denn hier, wo das Erkennen selbst eine Entfaltung des Lebens in sich trägt, und wo es vor allem auf die Durchleuchtung und Vertiefung dieses Lebens geht, wird die Metaphysik das Denken und Leben nicht ins Abstrakte locken, sondern es seiner eignen Tatsächlichkeit und Bestimmtheit zuführen, sie wird mit ihrem Zusammenschluß aller Mannigfaltigkeit die einzigartige Individualität unseres Seins und unserer Welt erst mit voller Klarheit herausstellen. Alle einzelnen Größen und Aufgaben, auch gesamte Gebiete wie Religion, Kunst, Moral, werden die klägliche Farblosigkeit der üblichen Fassung erst überwinden, wenn sie innerhalb eines umfassenden Lebenszusammenhangs einen festen Platz und ein bestimmtes Ziel erhalten, auch wird nur der Inhalt, den die Wirklichkeit in jener Verdichtung zum Ganzen erschließt, über das Recht und die Bedeutung der Formen des Seins entscheiden. So ist es nicht eine Lust an allgemeinen Formeln, sondern das Verlangen nach mehr Charakter, nach ursprünglicher Tatsächlichkeit, nach energischer Durchbildung unseres Lebenskreises, was die Forschung zur Metaphysik treibt.

Ebenso sicher ist eine Metaphysik, welche den Zusammenhang

des Erkenntnisstrebens mit einem begründenden und umfassenden Geistesleben wahr, vor dem Vorwurf eines erstarrenden Dogmatismus. Eine solche Metaphysik wird mit der weltgeschichtlichen Bewegung die engste Fühlung nehmen und zugleich selbst eine Geschichte gewinnen, ohne damit zur bloßen Zeitgeschichte zu sinken.

Wir haben heute keine Metaphysik, und es gibt nicht wenige, die das für einen Gewinn erachten. Aber ein Recht darauf hätten sie nur, wenn sich unsere Gedankenwelt in einem vortrefflichen Zustande befände, wenn auch ohne Metaphysik feste Überzeugungen unser Leben und Streben beherrschten, hohe Ziele uns zusammenhielten und vom kleinem menschlichen Getriebe befreiten. In Wahrheit ist eine grenzenlose Zersplitterung, eine klägliche Unsicherheit in allem Prinzipiellen der Überzeugungen, eine Ohnmacht gegen das Kleinmenschliche, eine Seelenlosigkeit in überströmender äußerer Fülle nicht zu verkennen. Wer das ruhig zu ertragen vermag, den werden alle theoretischen Erörterungen nicht zur Metaphysik führen; wer aber eine zwingende Aufgabe darin erkennt, daß auch unser Kulturleben sich zu einem charaktvollen Ganzen zusammenfasse und eine innere Selbständigkeit gewinne zu engerer Verbindung wie zu schärferer Scheidung der Geister, der wird mit uns an der Metaphysik festhalten und für die alte Aufgabe neue Bahnen suchen.

d) Der Gesamtanblick der menschlichen Erkenntnisarbeit.

Die bisherigen Untersuchungen enthalten prinzipielle Überzeugungen vom Erkennen, die nur entwickelt zu werden brauchen, um ein eigentümliches Gesamtbild zu ergeben. Im besonderen ist es die hier verfochtene Fassung des Geisteslebens, welche den geschichtlich überkommenen Gegensatz zu überwinden verspricht. Das Geistesleben gilt uns zugleich als eine neue Stufe der Wirklichkeit gegenüber der Natur, und als eine ursprüngliche Tiefe gegenüber dem unmittelbaren Seelenleben, in dem Entfaltungen der beiden Stufen zusammentreffen. Von hier aus wird es möglich, zugleich den Kern der Erkenntnisarbeit von aller Abhängigkeit nach außen zu befreien und die Bedingtheit unseres menschlichen Erkenntnisstrebens vollauf anzuerkennen; ja es mag nun sich gegenseitig steigern, was sich sonst feindselig gegenüberstand und einander notwendig Abbruch tat.

Das Geistesleben galt uns als volltätiges Leben, das nicht

zwischen Subjekt und Objekt verläuft, sondern den Gegensatz von Haus aus umspannt; die Aufgabe kann hier nicht in der Abbildung eines jenseitigen Seins, sondern nur in der eigenen Durchbildung liegen. Es muß dann in sich selbst verschiedene Stufen der Ausprägung enthalten, die Bewegung zur höheren Stufe aber durch eine Notwendigkeit des Ganzen gefordert werden; was seiner Tätigkeit irgend schon angehört, das wird zu seinem vollen Besitz erst mit der Verwandlung in Selbsttätigkeit. So steht es auch beim Erkennen, auch seine Bewegung liegt innerhalb des gesamten Lebens. Denn auch der Vorwurf, mit dem es zu tun hat, muß sich innerhalb, nicht jenseit des Geisteslebens befinden; ein gänzlich draußen Gelegenes könnte nichts erregen und nichts bewegen, es würde das Denken gar nicht berühren und könnte ihm nun und nimmer auch nur zum Probleme werden. Dies geschieht nur dann, wenn ein Gegenstand der Gedankenwelt irgend schon gegenwärtig ist, die Art aber, wie er gegenwärtig ist, der Natur des Geisteslebens nicht entspricht, ja widerspricht; dieser Widerspruch wird dann ein zwingender Antrieb zur Weiterbildung. So ist es eine Selbstbehauptung, die das Geistesleben in der Erkenntnisarbeit mit ihrem Vordringen zur höheren Stufe vollzieht.

Steht die Sache derart, so kann zum Erkenntnisproblem nur werden, was dem Lebensprozeß irgend schon einverleibt ist, so muß eine innere Erweiterung des Lebens vorangehen, wo das Erkennen in Fluß kommen soll. Die weltgeschichtliche wie die alltägliche Erfahrung bestätigt diese Behauptung mit überzeugender Klarheit. Denn sie zeigt, daß auch solches, was den Menschen mit eindringlicher Nähe umfängt und mit den stärksten sinnlichen Wirkungen berührt, ihm innerlich völlig fremd bleiben kann und seinem Erkennen nicht zum Probleme wird. Nur dem antworten die Dinge, der an sie Fragen stellt; nur dem erschließen sich Wirklichkeiten, der ihnen Möglichkeiten entgegenbringt; auch der härteste Widerstand übt eine seelische Wirkung nur nach Verwandlung in eine innere Hemmung; schwerste Mißstände können Individuen, Völker und Zeiten treffen, ohne sie stark zu erregen und zu irgendwelcher Gegenwehr zu treiben. Daß die geistigen Organe nicht fertig mitgebracht werden, sondern erst zu bilden sind, das verfechten übereinstimmend große Künstler und große Erzieher.¹

¹ Bekannt ist Herbarts Aussassung über den neunzigjährigen Dorfschulmeister (Werke X, 8): „Wollten wir nur sämtlich bedenken, daß jeder

Auch die weltgeschichtliche Betrachtung zeigt, wie spät ganz Nahes, ja äußerlich schon Angehöriges zu eigenem Leben geworden ist und das eigne Streben bewegt hat; sie läßt zugleich die Voraussetzungen und die Vorbereitungen dessen erkennen, was später leicht selbstverständlich dünkt. Wie langsam erfolgte die künstlerische Entdeckung der Natur, wie spät erschloß sich z. B. die Gestalt der Landschaft, wie müht sich auch die Kunst der Gegenwart, zuerst die Art des Sehens zu verfeinern, um dann in den Dingen mehr zu entdecken und neue Seiten an ihnen zu eröffnen! Auch sich selbst, das Menschsein und was daraus an Gemeinschaft des Lebens und Empfindens fließt, hat der Mensch erst entdecken müssen, er fand es nicht fertig vor, er errang es durch Bewegungen und Fortbildungen innerer Art. Die Erziehungslehre spricht von der Apperzeption als einer Aufnahme neuer Eindrücke in den Vorstellungskreis des Individuums; nun wohl, es gibt auch eine weltgeschichtliche Apperzeption, auch das Ganze der Menschheit vermag, nichts aufzunehmen, dem es nicht eine innere Bewegung entgegenbringt.

Was so im Einzelnen bereitwillig anerkannt wird, das muß, ins Ganze gehoben, das Erkenntnisproblem in eine neue Beleuchtung rücken. Denn damit wird klar, daß alle Erkenntnis innerhalb der Arbeitswelt des Menschen liegt, und daß es keine wesentlichen Fortschritte des Erkennens gibt ohne ein Wachstum dieser Arbeitswelt. Wahrhaft große Leistungen auch des Erkennens sind nur solche, die nicht einem vorgefundenen Kreise angehören, sondern den Lebenskreis selbst verändern. Die moderne Wissenschaft wäre unmöglich gewesen ohne den modernen Menschen mit seiner kühnen Erhebung über die Welt und seiner Befestigung in der eignen Seele. Solche Zurückverlegung gestattet erst, den Erkenntnisprozeß als ein immanentes Vorgehen zu fassen und jenes Dilemma zu vermeiden, daß das Denken entweder mit einem fremden Sein zu tun habe oder aus sich selbst alles Sein hervorspinnen müsse.

Aber eben diese Anerkennung der Selbständigkeit des Geistes-

nur erfährt, was er versucht! Ein neunzigjähriger Dorfschulmeister hat die Erfahrung seines neunzigjährigen Schlendrians; er hat das Gefühl seiner langen Mühe; aber hat er auch die Kritik seiner Leistungen und seiner Methode?" Fröbel aber meint, daß der Mensch, „um die Natur zu verstehen, sie durch eine ihm eigentümliche Kunstweise gleichsam von Neuem in und aus sich schaffen muß."

lebens und der Immanenz¹ des Erkenntnisprozesses ist geeignet, das Eigentümliche der menschlichen Lage und zugleich die Bedeutung der Erfahrung zur vollen Geltung zu bringen. Je selbständiger und überlegener nämlich das Geistesleben und mit ihm das Erkennen gefaßt wird, desto größer wird der Abstand der nächsten Lage, desto deutlicher erhellt, daß nur unter gewissen Bedingungen und durch harte Arbeit der Mensch daran teilzunehmen vermag, daß auch das Geistesleben ihm nur durch irgendwelche Erfahrung zugänglich wird. Der Mensch wird zunächst von der untergeistigen Stufe der Wirklichkeit eingenommen, die intellektuell in der sinnlichen Vorstellung mit ihren mechanischen Verkettungen zum Ausdruck kommt; er könnte diese Stufe in keiner Weise überschreiten, wäre nicht auch die höhere in seinem Bereiche irgendwie wirksam. Aber dieses Höhere hat für den Lebensprozeß keine volle Gegenwart, sondern es hat eine solche erst zu gewinnen; selbst die Anregung dazu erfolgt gewöhnlich nur unter besonderen Bedingungen, bei Verwicklungen und Widersprüchen der niederen Stufe; die Geschichte zeigt deutlich, wie mühevoll und langsam das Erkenntnisstreben in Fluß kam. Und eben im Vordringen mußte es auch eine eigentümliche Lage beim Menschen anerkennen, die sich nicht begrifflich ableiten, sondern nur als eine Tatsache hinnehmen läßt. Insofern trägt das menschliche Erkennen einen Erfahrungscharakter. Aber das anerkennen heißt keineswegs dem Empirismus huldigen. Denn jener Erfahrungscharakter selbst wäre nicht zu erkennen ohne eine Überlegenheit gegen die bloße Erfahrung; die Schranken und die Gebundenheit des Menschen gelangen zur Einsicht nur, sofern er an einem selbständigen und überlegenen Geistesleben teil hat und von hier aus seine Lage zu würdigen vermag.

Es hat aber die Erfahrung für das Erkennen eine zwiefache Bedeutung: sie ist Begrenzung nach außen und sie ist Determination im Innern. Jenes ist sie, wenn die geistige Tätigkeit an jenseitige Bedingungen gebunden bleibt und sich daher nicht zur vollen Selbsttätigkeit zu erheben vermag; dieses, wenn sie die volle Bestimmtheit ihrer eignen Art erst im Zusammenstoß mit Widerständen erreicht, erst durch Versuchen und Erfahren hindurch ihrer selber inne wird und zu reiner Selbsttätigkeit gelangt. In beiderlei Bedeutung ist das

¹ Wir nehmen hier Immanenz in dem alten und ursprünglichen Sinne, wonach es ein Geschehen bezeichnet, das innerhalb des Lebensprozesses verbleibt, nicht über ihn hinausgeht; siehe den Artikel Immanenz-Transzendenz.

Erkennen des Menschen auf Erfahrung angewiesen; sie ist hier unentbehrlich sowohl für das Verhältnis des Geisteslebens zur Umgebung als für seine eigne Beschaffenheit, sowohl für seinen Umfang als für seinen Inhalt.

Was sich beim Menschen an Erkennen entwickelt, das befindet sich zunächst gegenüber der Unermeßlichkeit einer fremden Welt, und das kommt nur weiter in Berührung mit dieser Welt, das kann aus der Welt lediglich zu empfangen scheinen. Auch in der Bearbeitung des Empfangenen kann es sich für weite Gebiete, wie namentlich die sinnliche Natur, nie davon ablösen; was daraus in die Gedankenwelt des Menschen eingeht, ist nicht rein in Gedankengrößen umzusetzen, es behält eine Bindung an etwas Jenseitiges und zugleich eine Undurchsichtigkeit. Aber mag hier eine Berührung mit den Dingen und eine Beziehung auf die Dinge noch so notwendig sein, diese Berührung und Beziehung erzeugt nicht das Erkennen; es entwickelt sich unter Bedingungen und Beschränkungen, aber es bleibt auch dabei vornehmlich ein Werk des Geisteslebens; es entwickelt sich nicht aus der Erfahrung, sondern nur an der Erfahrung, wie Eindrücke nicht in die Gedankenwelt eingehen können, ohne eine wesentliche Umwandlung zu erleiden. Wie grundverschieden nimmt sich dasselbe Naturphänomen in der unmittelbaren Empfindung des naiven Menschen und in der Gedankenwelt des Naturforschers aus! Mit Recht sagt Hegel. „Die Natur des Geistes ist es — nicht ein anderes Ursprüngliches in sich aufzunehmen, oder nicht eine Ursache sich in ihn kontinuierlich zu lassen, sondern sie abzubrechen und zu verwandeln“ (Wke. IV, 229).

Aber nicht nur die Ausdehnung, auch die innere Art des Geisteslebens ist für uns Menschen eine Frage und eine Aufgabe. Weder erfüllt das Geistesleben in fester und klarer Gestalt unmittelbar unser eignes Leben, noch zieht es uns in einen sicheren Fortschritt hinein, wie der intellektuelle Optimismus der konstruktiven Philosophie es annahm, sondern wir müssen von kleinen, nicht einmal unbestreitbaren Anfängen allmählich vordringen, und wir finden in solchem Streben die mannigfachsten Hemmungen und Gefahren, wir unternehmen vieles in froher Zuversicht, was sich im Verlauf als unmöglich erweist, wir werden scheinbar oft im Zickzack hin- und hergeworfen. Was wir aber mit aller Mühsal erringen, das gewinnen wir nicht durch kluge Überlegung, sondern durch ein zu Ende Gehen eingeschlagener Richtungen; unseres Vermögens wie unserer

Schranken werden wir inne erst durch Lebensentwicklung und Lebenserfahrung. Im besonderen erreicht unser Leben nur durch Kampf seine volle Tiefe, erst der Widerstand treibt es zur Aufbietung seiner ganzen Kraft und zu voller Ursprünglichkeit. Dabei bedeutet das Wachstum der Geistigkeit keinen reinen Sieg über das Feindliche und bringt keine volle Aufhellung. Vielmehr mag die innere Steigerung neue Ansprüche, Probleme und Widerstände hervorrufen, und sich damit der Anblick der Wirklichkeit immer positiver, immer irrationaler gestalten. Eine solche Tatsächlichkeit muß aus dem Erkennen etwas wesentlich anderes machen, als es der Rationalismus wollte; Punkt für Punkt wird es hier auf die Erfahrungen des gesamten Lebens hingewiesen. Einem glatten Abschluß nahe glaubte man sich nur in den ersten Anfängen, aus wachsender Einsicht ist immer mehr Anerkennung ungelöster Probleme hervorgegangen, die Welt ist uns nicht klarer, sondern rätselhafter geworden. So ist eben auf der Höhe des modernen Lebens der Gesamtanblick des Erkennens alles eher als einfach. Die Wirklichkeit erhebt sich vor unseren Augen als ein Stufenreich mit einem Fortgang vom Unorganischen zum Organischen, vom Unlebendigen zum Lebendigen und zur Seele, von der naturgebundenen zur geisterfüllten Seele. Von jeder Stufe aus ergibt sich ein eigentümlicher Durchblick der Wirklichkeit; der Kampf wird nicht enden, ob die unterste oder die oberste Stufe den Ausgangspunkt der Erklärung zu bilden habe. Die Philosophie kann nicht umhin, die Wirklichkeiten, welche sich auf der höchsten Lebensstufe eröffnen, als die tiefsten Offenbarungen zu behandeln und von ihnen aus das Bild des Ganzen zu entwerfen. Aber nun erfährt sie, daß die von dort entwickelten Größen für die Welt unter uns nicht passen, daß diese ihnen eine starre Eigenart entgegensetzt, auch erfährt sie, daß diese Welt durch ihr ganzes Wirken und Sein jene höhere Stufe als eine gleichgültige Nebensache behandelt. Weder mit seinen Begriffen noch mit seinen Kräften scheint in unserer Welt sich durchsetzen zu können, was wir für den Kern aller Wirklichkeit zu erachten nicht lassen können. Überall der Widerspruch, daß an den Menschen seine geistige Natur Anforderungen stellt, denen seine bloßmenschliche Art nicht zu entsprechen vermag; die geistige Selbsterhaltung zwingt ihn, Wahrheiten zu bejahen, denen sein intellektuelles Vermögen nicht voll gewachsen ist, ihren Grundgedanken energisch zu behaupten, ohne ihm eine angemessene Ausführung geben zu können. So bewirkt es notwendig eine geistige

Verarmung, wenn das intellektuelle Vermögen über den Gesamtinhalt des Lebens entscheiden soll.

e) Würdigung des Rationalismus und des Empirismus.

Nach diesen Erörterungen läßt sich eine schiedsrichterliche Würdigung der streitenden Gegner unternehmen; sie wird zeigen, daß jeder bedeutende Wahrheitsmomente vertritt und sie siegreich gegen den anderen kehrt, daß er aber ins Unrecht gerät und die eigne Stellung nicht behaupten kann, sobald er bei sich selbst einen letzten Abschluß sucht.

Der Rationalismus hat seine Stärke in der Verfechtung der Selbständigkeit des Geisteslebens und seiner Überlegenheit gegen alle Umgebung, in der Verfechtung der Überzeugung, daß das Leben erstwesentlich nicht von außen nach innen geht, daß sich, um mit Plato zu reden, nicht einem Blinden von außen her Augen einsetzen lassen. Ohne diese Überzeugung gibt es überhaupt keine Wahrheit. Denn die volle Auslieferung unserer Erkenntnis an die Eindrücke der Umgebung würde ihr alle Festigkeit, allen Zusammenhang, alle innere Durchleuchtung rauben, würde sie der Zufälligkeit der bloßen Individuen preisgeben. Es ist eine axiomatische Notwendigkeit, wenn der Rationalismus dagegen ein a priori verfährt. Nur sei dabei das a priori nicht als eine in der Seele jedes Einzelnen fertig vorhandene Größe, sondern es sei als ein Grundgesetz des Geisteslebens verstanden, das der Mensch sich erst aneignen muß. Ein solches a priori enthält die Behauptung, daß das Geistesleben Normen in sich trägt, die das Streben aus aller Irrung immer wieder zur Wahrheit lenken; es enthält auch die Behauptung, daß das Geistesleben seinem Wesen nach übergeschichtlicher Art ist, kein bloßes Produkt der Geschichte bildet. Ohne solche Übergeschichtlichkeit könnte es nie die geschichtlichen Bildungen einer überlegenen Kritik unterwerfen, sondern würde es ganz und gar ihrem Wechsel und Wandel ausgeliefert.

Mit der Verfechtung so unerläßlicher Wahrheit hat der Rationalismus ein überlegenes Recht gegenüber dem Empirismus. Aber er gerät ins Unrecht, indem er jene Wahrheiten unmittelbar glaubt erreichen zu können, indem er das hohe Ziel als eine gegenwärtige oder doch leicht zugängliche Tatsache behandelt. Dies geschieht, indem er ohne weiteres das menschliche Geistesleben als Geistesleben an sich, als absolutes Geistesleben behandelt und damit den

Sinn für das Charakteristischmenschliche, auch für die Schranken des Menschen abstumpft; es geschieht, indem er Leistungen, die das Denken nur im Zusammenhange mit dem Ganzen eines selbständigen Geisteslebens aufzubringen vermag, ihm selber zuweist und damit den Gedankengrößen ihre belebende Tiefe nimmt; es geschieht, indem er unser Geistesleben ohne weiteres auf sicherem Wege glaubt und keinerlei innere Verwicklungen anerkennt.

Alles zusammen gibt dem Rationalismus die Neigung, das Dunkle und Feindliche unserer Weltlage abzuschwächen und wegzuerklären, das Individuelle dem Allgemeinen, den Inhalt der Form zu opfern. Daraus entsteht eine viel zu glatte, dünne, blutlose Wirklichkeit, das Denken wie das Leben gerät ins Abstrakte, Formale und Schattenhafte. — So zeigt es besonders anschaulich das Bild der Geschichte, das der Rationalismus in der Wendung zur spekulativen Begriffskonstruktion erzeugt. Die Bewegung scheint hier von vornherein im Element der Vernunft befindlich, da sie in Wahrheit den Vernunftcharakter erst zu erringen und immer von neuem zu bestätigen hat; hier dünken alle Gegensätze und Kämpfe nur ein Mittel zur Steigerung der Vernunft, und alles Irrationale scheint sich schließlich in eine große Harmonie aufzulösen, während in Wahrheit der Kampf nicht bloß innerhalb der Vernunft, sondern mehr noch um sie geführt wird, und jedes Mehr der Vernunft in menschlichen Verhältnissen auch die Unvernunft zu steigern pflegt; hier scheint die eine Epoche auf der anderen sicher fortzubauen und, was an weltgeschichtlicher Erfahrung erwächst, dauernd gesichert zu sein, da in Wahrheit der Kampf immer wieder in die letzten Elemente zurückgreift, eine feste Grundlage immer neu zu erringen ist, und alle Erfahrung geistiger Art immer neu zum Probleme wird; hier erscheint der Mensch als ein reines Werkzeug der geistigen Arbeit, da vielmehr seine Neigung überwiegend dahin geht, das Geistesleben der natürlichen und sozialen Selbsterhaltung unterzuordnen, es damit arg zu verkehren und seinen eignen Zwecken zu entfremden. Bei solcher Verkennung des Dunklen und Feindlichen verliert die Geschichte ihre Kraft und Tiefe; je ausschließlicher jene rationalistische Behandlung durchgeführt wird, desto mehr entleert und verflüchtigt sie die Wirklichkeit. Wird dagegen klar, daß sich das geschichtliche Leben nicht in sicherem Fortgang aufbaut, sondern daß immerfort um das Ganze gekämpft, immerfort eine Bejahung des Ganzen vollzogen werden muß, so tritt vor den Prozeß die

freie Tat, und es entfällt alle Möglichkeit einer rationalen Konstruktion.

So muß das Sichausleben des Rationalismus einen Rückschlag in der Richtung des Empirismus mit seinem Durst nach Tatsächlichkeit und seiner willigen Anerkennung der Schranken des Menschen erzeugen, wie denn auch auf geschichtlichem Boden der Empirismus namentlich da zu Macht und Ansehen gelangt ist, wo die Mängel eines überkommenen Rationalismus augenscheinlich wurden. Auch den Hintergrund des neuesten Empirismus bildet der Widerwille gegen die spekulative Begriffskonstruktion.

Aber der Empirismus bringt den Erfahrungscharakter unserer Gedankenwelt keineswegs zu angemessenem Ausdruck, er faßt den Prozeß der Erfahrung in einem schroffen Gegensatz zur Selbsttätigkeit, ohne die es doch kein wissenschaftliches Erkennen gibt. Indem er alles selbständige Geistesleben leugnet, muß er vom bloßen Menschen aus eine Geistigkeit und zugleich eine Erkenntnis zu entwickeln suchen. Dies aber, was in Wahrheit unmöglich ist,¹ kann einen leidlichen Schein des Gelingens nur erreichen, indem es versteckterweise eine geistige Welt voraussetzt und ihr entlehnte Größen verwendet. Damit aber ergibt sich bis ins Einzelne hinein ein schiefer Anblick der Wirklichkeit. Der Empirismus richtet beim Erkenntnisprozeß das Augenmerk gänzlich auf die Leistung und übersieht die geistige Tätigkeit, die darin wirkt; er haftet am Gegenstand und vergißt, daß er für uns etwas nur durch unser Aneignen wird; er sieht die Determination des Erkennens durch die Erfahrung, aber er sieht nicht, daß diese Determination innerhalb eines umfassenden Gedankenraumes und durch die eigne Bewegung des Geistes, nicht durch eine Mitteilung von außen erfolgt;² er ist so ausschließ-

¹ Die Unmöglichkeit mit den Mitteln des Empirismus zu einer Wissenschaft zu gelangen, ist eben neuerdings von hervorragenden Forschern nachdrücklich hervorgehoben. Windelband (Präudien, 2. Aufl., S. 303) nennt es einen „hoffnungslosen Versuch, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet“, und Husserl (Logische Untersuchungen 1. Bd., S. 110) bemerkt zum gleichen Gegenstande: „Der schwerste Vorwurf, den man gegen eine Theorie der Logik erheben kann, besteht darin, daß sie gegen die evidenten Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt verstoße.“

² Nicht ohne Schuld daran ist der Sprachgebrauch, indem er Erfahrung und Denken einander entgegensetzt, als vermöge die Erfahrung etwas ohne das Denken zu leisten. Mit Recht bemerkt dagegen schon Robert Boyle (the

lich von der Fülle des Einzelnen eingenommen, daß er ihren Zusammenhang wie selbstverständlich erachtet und über den Bäumen den Wald nicht sieht. Dem Empirismus scheint aus den Dingen entgegenzukommen, was in Wahrheit die Tätigkeit in sie hineingelegt hat, wie z. B. der Begriff der Erfahrungswelt alles eher als ein Erzeugnis der bloßen Erfahrung ist.¹ Daß es ein Gesamtproblem der Erfahrung gibt, d. h. daß der Boden, auf dem Erfahrung entsteht, erst zu gewinnen ist, auch daß wir bei der Wahrheit nicht nur um einzelne Daten, sondern um Gesamtgestaltungen und Gesamtüberzeugungen kämpfen, das sollte nach Kant nicht so leicht verdunkelt werden. Es kann sich aber dem Empirismus nur verdunkeln, weil ihm nur besondere Seiten der Wirklichkeit gegenwärtig sind, die ihre Tiefe und ihren Umfang in keiner Weise erschöpfen. Es geschieht das sowohl nach Seite des Subjekts als nach Seite des Objekts, wie es in Kürze heißen mag. Da unser Denken und Leben sich zunächst in Bewußtseinsvorgängen abspielt, so bleibt der Empirismus dabei stehen und verkennt, daß der Inhalt des Bewußtseins selbst nicht ohne ein tiefer gegründetes Selbstleben des Geistes verständlich ist, nicht ohne eine Umkehrung der ersten Ansicht, wie sie schon in der Bildung eines einheitlichen Ich erfolgt, wie sie aber namentlich alle innere Synthese erst möglich macht; ohne eine solche aber gibt es keine Wissenschaft. Das Seelenleben in ein Nebeneinander einzelner Bewußtseinsvorgänge auflösen, das heißt allen innern Zusammenhang preisgeben und damit auch die Möglichkeit einer Wissenschaft von Grund aus zerstören.

Christian virtuose gegen Schluß): When we say, experience corrects reason, 'tis an improper way of speaking, since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before.

¹ Merkwürdig ist es überhaupt, wie oft man sich heute auf eine Erfahrung beruft, ohne zuvor ihre Bedingungen irgend zu untersuchen und ihre Möglichkeit zu sichern. Nirgends dürfte dies heute mehr geschehen als auf pädagogischem Gebiet. Man richtet neue Schulgattungen ein und erklärt bald, die Erfahrung habe sie als vortrefflich erwiesen; man neigt dahin, Einrichtungen fremder Völker einzuführen und beruft sich dafür auf die Bewährung durch die Erfahrung bei jenen. Aber ist gesagt, daß was dem einen Volke frommt, für das andere, vielleicht unter wesentlich anderen Lebensbedingungen befindliche, ebenfalls passe? Und wenn eine Einrichtung hie und da vielleicht unter besonders günstigen Bedingungen gute Erfolge hat, ist damit ein durchgängiger Vorzug erwiesen? Die Erfahrung liefert ein Zeugnis nur, wo wesentlich gleiche Umstände vorliegen; ob aber dies der Fall, darum pflegt man sich wenig zu kümmern.

Nach Seite des Objekts aber haftet der Empirismus viel zu ausschließlich an der äußeren Natur und verkennt die Eigentümlichkeit der anderen Daseinsgebiete. Was von seinen Lehren ein gewisses Recht gegenüber der Natur hat, das wird zum Unrecht in der Ausdehnung über die ganze Welt. Was uns an sinnlicher Wirkung zugeht, das läßt sich nie voll in geistige Tätigkeit umsetzen und von innen aus entwickeln; so verbleibt hier immer eine Fremdheit und Gebundenheit, und es ist über ein Registrieren und Beschreiben nicht hinauszukommen. Aber schon beim ersten Anblick des menschlichen Lebens und Strebens stellt sich die Sache anders. Auch hier werden zunächst uns einzelne Vorgänge zugeführt, aber es verbleibt nicht beim bloßen Eindruck, jene lassen sich auf den erzeugenden Lebensprozeß zurückverfolgen und mit einander verbinden; indem der Betrachtende sich in diesen Prozeß zu versetzen vermag, kann er das Fremde in eignes Leben verwandeln. Kann aber so der Mensch mit dem Menschen leben und fühlen, ihn nicht bloß wie ein fremdes Ding von außen betrachten, so ergibt sich über das bloße Beschreiben hinaus ein Erkennen. Noch weiter aber gelangen wir, wenn innerhalb des menschlichen Kreises ein Geistesleben anerkannt, hier der Standpunkt der Erkenntnisarbeit gewählt, die Gesamtheit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens sowohl als der Erfahrungen am einzelnen Punkt darauf bezogen, von dort durchleuchtet und zusammengefaßt wird. Nun und nimmer kann sich hier die Behandlung eine bloße Feststellung der dargebotenen Erscheinungen genügen lassen, sie muß eine innere Aneignung, mit ihr aber ein Messen und Umwandeln vollziehen. Denn was im menschlichen Kreise an Entfaltung des Geisteslebens vorliegt, das ist seinem ersten Befunde nach mit so vielem Zeitlichen, Menschlichen, Zufälligen behaftet, daß keine Klärung ohne eine energische Scheidung und eine Zurückführung zur eignen Art erfolgen kann, zugleich gilt es hier, aus den besonderen Beziehungen und Richtungen, in denen jenes Leben vorliegt und aufstrebt, ein umfassendes Ganzes erst herauszuheben, von ihm her jene Mannigfaltigkeit aufzuhellen und sie zu einem Zusammenhange zu verbinden. In Wahrheit liegt die Höhe dessen, was sich dem Menschen an Erkenntnis erschließt, an dieser Stelle: in den charakteristischen Entfaltungen des Geisteslebens und dem Aufbau einer geistigen Welt; hier liegt daher auch die Entscheidung über das Ganze der Weltanschauung, von hier aus ist der Gesamttypus unserer Weltanschauung zu entwerfen, von hier

aus muß irgendwelche Würdigung auch das finden, was das menschliche Dasein an Schranken und Widersprüchen enthält. Das alles ist voller Erfahrungen, voller Bewegungen und Vertiefungen, die nun und nimmer aus bloßen Begriffen hervorgehen können, es liegt damit durchaus jenseit der Sphäre des bloßen Rationalismus, es liegt aber ebenso gewiß über allem Vermögen des bloßen Empirismus. Beiden fehlt die deutliche Abhebung des Geisteslebens vom menschlichen Dasein: das treibt den Rationalismus zur Überspannung des Menschen, den Empirismus zur Verleugnung des Geisteslebens; jener vermag dem Erkennen keinen lebendigen Inhalt, dieser vermag ihm keinen wissenschaftlichen Charakter zu geben. Beiden ist auch der Fehler gemeinsam, das Erkennen nicht einem größeren Ganzen des Geisteslebens einzufügen und im Zusammenhang damit das Erkenntnisproblem zu behandeln; bei solcher Isolierung wird das Erkennen entweder zu niedrig oder zu hoch bewertet. Beide vertreten dabei dem Erkennen unentbehrliche Momente: der eine die Ursprünglichkeit, der andere die Tatsächlichkeit. Aber es bedarf eines neuen Standortes, um diese Wahrheitsmomente zu einem Ganzen zu verbinden und weder einseitig an der Größe noch an der Schranke des menschlichen Erkennens zu haften, sondern Schranke und Größe mit einander anzuerkennen. Wenn der Empirismus trotz aller augenscheinlichen Schwächen immer von neuem aufsteigt und die Menschen überwältigend fortreißt, so liegt das weniger an seiner eignen Leistung als an den Mängeln des Wahrheitsbegriffes, der im Rationalismus zu überwiegen pflegt. Daß er die Wahrheit über die Meinung und Spaltung der Menschen emporhebt, ihr eine völlige Unabhängigkeit vom Menschen gibt, das bleibt sein Verdienst und sein Recht; wo dies Recht irgend unsicher wird, da ist eine Vernichtung der Wissenschaft nicht zu verhüten. Aber solange der Abstand nicht irgendwelche Überwindung findet und die Wahrheit nicht irgendwie zu unserer eignen Sache gemacht wird, behält sie etwas Kaltes und Totes; unerfindlich bleibt, wie sie uns mit überwältigender Kraft zu bewegen, und wie sie das Ganze des Lebens zu erhöhen vermag. So sehr wir es ablehnen müssen, die Wahrheit mit dem Pragmatismus nach der Brauchbarkeit für das Leben zu messen, sie überhaupt nach einem draußen liegenden Ziele zu messen, so muß doch das Erfassen der Wahrheit als Entwicklung eines neuen Lebens verstanden und die Sache als nicht jenseit, sondern innerhalb des Lebens befindlich verstanden werden. Es handelt sich schließlich nicht

darum, eine Wirklichkeit zu erfassen, die jenseit des Lebens liegt, sondern ein Leben zu gewinnen, das eine Wirklichkeit aus sich entwickelt. In Verfolgung dieser Bahn läßt sich ein innigeres Verhältnis zur Wahrheit erreichen, ohne daß wir dem Empirismus verfallen, der zu keiner Wahrheit gelangen würde, wenn er nicht den Glauben an sie zu seiner Arbeit schon mitbrächte.

In dem Empirismus und dem Rationalismus wirken, wie wir sahen, entgegengesetzte geistige Strömungen; von der Art und Lage der Zeiten wird es abhängen, ob diese oder jene jeweilig das Übergewicht gewinnt. Wo der Gedankenkreis als im wesentlichen geschlossen und wohl übersehbar gilt, wie im Altertum und im Mittelalter, auch bei der deutschen konstruktiven Philosophie, da wird die innere Leistung voranstehen, da wird man sich zu einer Unterschätzung der Erfahrung neigen. Wo hingegen die Empfindung der Enge des bisherigen Gesichtskreises vorwaltet und ein Verlangen nach Erweiterung aufkommt, da wird von der Erfahrung alles Heil erwartet und leicht die weiterbildende, ja umwandelnde Tätigkeit geistiger Art übersehen. So geschah es bei Bacon, so geschah es im 19. Jahrhundert und geschieht es vielfach auch heute. Die unermessliche Erweiterung des Gesichtskreises in Natur und Geschichte, die das 19. Jahrhundert vollzog, mußte besonders stark in Deutschland wirken, weil ihr hier ein energischer Rückschlag gegen die zu straffe Zusammenfassung der konstruktiven Systeme zur Seite ging.

Aber je mehr eine solche empiristische Bewegung sich ausdehnt und je ausschließlicher sie das Feld einnimmt, desto notwendiger wird eine Gegenwirkung. Wir sahen den Empirismus zu einem leidlichen Abschlusse nur kommen, weil er innerhalb einer vorgefundenen, seinen eignen Begriffen überlegenen, ja widersprechenden Gedankenwelt wirkt; diese Gedankenwelt aber muß um so mehr erschüttert und aufgelöst werden, je selbständiger und je unduldsamer jene Richtung wird. So untergräbt sie durch ihren eignen Fortgang die ihr unentbehrlichen Ergänzungen und muß daher im äußeren Siege innerlich zusammenbrechen; ihre Unzulänglichkeit wird sonnenklar, sobald sie aus eignen Mitteln alles bestreiten will. Eine solche Wendung sehen wir trotz aller Gunst, deren sich der Empirismus noch in lebensfremden exaktwissenschaftlichen Kreisen erfreut, auch jetzt sich vorbereiten. Immer deutlicher wird, daß alle Aufschichtung und Anordnung von Kenntnissen noch keinerlei Er-

kenntnis, keinerlei Ideen, keinerlei Überzeugungen gewährt, daß aber ohne solche der Mensch nicht auskommen kann, wenn anders er ein Seelenwesen bleiben, nicht zu einer Kulturmaschine herabsinken soll. Es ist eine Notwendigkeit des geistigen Lebens, es ist im besondern die eigentümliche Lage der gegenwärtigen Kultur, welche das Denken zwingend über den Empirismus hinaustreibt. Ohne eine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Denkens kann keine Kultur bestehen. Aber jene Selbständigkeit läßt sich übersehen und vergessen, so lange das Leben in vermeintlich sicheren Bahnen fortläuft, so lange es nicht von schweren Verwicklungen und Widersprüchen bedroht wird. Heute aber stehen wir ganz und gar unter dem Eindruck schwerer Verwicklungen und Widersprüche, wir erkennen die Notwendigkeit einer gründlichen Revision des gesamten Kulturbesitzes, die Notwendigkeit einer energischen Ausscheidung alles welk und unwahr Gewordenen, einer kräftigen Zusammenfassung und Steigerung aller Wahrheitselemente; ja so tief geht die Erschütterung, daß die Ungewißheit in die letzten Elemente zurückgreift und um das Ganze des Geisteslebens zu kämpfen zwingt. Wie sollten wir nun bei solchen Aufgaben irgend weiter gelangen ohne ein Vermögen selbständiger und ursprünglicher Tätigkeit, ohne eine Selbstbesinnung und Selbsterweckung des Geisteslebens, ohne eine geistige Erhöhung und Erneuerung, welche neue Möglichkeiten entwirft und neue Tatbestände erschließt? Das alles aber liegt dem Empirismus fern. So notwendig daher die Zeit einer innern Wandlung bedarf, so notwendig muß sie ihn hinter sich lassen. So sehr wir nun die Wendung der philosophischen Forschung der Gegenwart zum Idealismus begrüßen, und so sehr wir die Scheu verstehen, dabei die Art der alten Metaphysik wiederaufzunehmen: so gewiß wir einer gründlichen Erneuerung und durchgreifenden Kräftigung des Lebens bedürfen, ebenso notwendig bedürfen wir eines Idealismus aufrüttelnder und vordringender Art, ein solcher Idealismus aber darf nicht bloß ein kritischer, er muß auch ein positiver sein. Denn so bedeutend der kritische Idealismus, der heute auf der Höhe der philosophischen Forschung vorherrscht, darin ist, dem Realismus und Empirismus seine Grenze zu weisen, im besondern darzutun, daß sie nur mit versteckter Hülfe des Gegners ein Ganzes des Lebens und Wissens erreichen, so entschieden er ferner in einzelnen Hauptrichtungen des Lebens das Wirken und Walten einer neuen Ordnung der Dinge zeigt, er faßt diese Hauptrichtungen nicht ge-

nügend in ein Ganzes zusammen; ein Ganzes aber ist unentbehrlich, wenn der Mensch in jener Bewegung sein geistiges Selbst ergreifen, den Schwerpunkt seines Lebens dahin verlegen und zugleich eine Umkehrung seines Leben vollziehen soll. Ohne eine solche, ohne eine Versetzung in ein ursprüngliches Leben von der anderen Seite her kann aber das neue Leben schwerlich die Kraft gewinnen, um einer andersartigen Ordnung gegenüber selbständig zu werden und sich gegen die ungeheuren Hemmungen durchzusetzen, welche die nächste Weltlage bietet. Demnach treibt uns nicht eine Lust an intellektuellen Abenteuern zur Metaphysik, sondern die unerläßliche Forderung einer Selbsterhaltung des Geisteslebens.

2. Mechanisch — organisch.

(Teleologie.)

Die Begriffe und Probleme Mechanisch und Organisch haben eine besonders reiche Geschichte. Sie zeigt nicht nur große Gegensätze der Weltanschauung und Methodenlehre und einen harten Kampf um den Charakter der wissenschaftlichen Arbeit, sie ist auch voll feinerer Nüancen und leiserer Schwingungen und ergibt damit einen eigentümlichen Durchblick der Gesamtbewegung. Die Gegensätze der Jahrtausende aber erstrecken sich bis in die Arbeit der Gegenwart. So sei bei diesem Problem unser Augenmerk vornehmlich der Geschichte zugewandt.

a) Zur Geschichte der Ausdrücke und Begriffe.

Wie die Ausdrücke mechanisch und organisch, so sind auch die Begriffe alt, aber erst spät haben sie einander gefunden. Mechanisch erscheint, als technische Bezeichnung der Kunst der Erfindungen, der Herstellung von Maschinen, wie ein eingebürgerter Ausdruck bei Aristoteles (ἡ μηχανικὴ, τὰ μηχανικά), dessen Namen trägt eine spätere Schrift μηχανικά.¹ In diesem Sinne durchlief das Wort die Jahrtausende und dient es seit Descartes zur Bezeichnung einer Theorie, welche die Bildung der Natur, nach Art der menschlichen Werke, nicht aus einer innern Triebkraft des Ganzen, sondern aus der Zusammenfügung kleiner von Haus aus bewegter Teilchen des Stoffes erklärt; die Werke der Natur scheinen von denen des Menschen nur durch ihre größere Feinheit, also quantitativ, nicht qualitativ

¹ In dieser Schrift wird der Ausdruck so erklärt: "Ὅταν δέῃ τι παρὰ φύσιν πράξαι, διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης. διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν (Arist. 847a, 16). Die Kunst erscheint hier als eine Art Überlistung der Natur.

verschieden.¹ Die technischen Mittel der Erklärung liefert dabei die theoretische Mechanik als Bewegungslehre.² In Umlauf dürfte den Terminus mechanisch namentlich der Chemiker und Philosoph Robert Boyle gebracht haben, der ihn besonders liebte und gern auf dem Titel seiner Werke verwandte. Selbst am Ausdruck „Natur“ nahm er Anstoß und wollte ihn durch *mechanismus universalis* ersetzt wissen.

Die Naturwissenschaft der folgenden Zeiten faßte den Terminus bald laxer, bald strenger; Erörterungen darüber waren gang und gäbe. Aber gewöhnlich wurde unter mechanischer Erklärung eine Erklärung körperlicher Beschaffenheiten aus der Figur und Bewegung verstanden. Eine Übertragung auf seelische Vorgänge lag dabei zunächst ganz fern, mechanisch und materiell gelten oft als gleichbedeutend.³ Eine mechanische Erklärung seelischer Vorgänge heißt daher zunächst eine Ableitung aus bloß körperlichen Ursachen. In der Sache aber unternimmt schon Spinoza, den Bestand des Seelenlebens aus dem Zusammenwirken einzelner Vorstellungen zu erklären, wie

¹ Descartes sagt: (*principia philos.* IV, § 203): „Nullum aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant. Danach bringt jede Verfeinerung der Maschinen die Kunst der Natur ein Stück näher.“

² Descartes *princ. phil.* IV, § 200: *Figuras et motus et magnitudines corporum consideravi atque secundum leges Mechanicae, certis et quotidianis experimentis continuatas, quidnam ex istorum corporum mutuo concursu sequi debeat, examinavi.* — § 203: *Et sane nullae sunt in Mechanica rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant, nec minus naturale est horologio ex his vel illis rotis composito, ut horas indicat, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat. Quamobrem ut ii qui in considerandis automatis sunt exercitati, cum alicujus machinae usum sciunt et nonnullas ejus partes aspiciunt, facile ex istis, quo modo aliae quas non vident sint factae, conjiciunt; ita ex sensilibus effectibus et partibus corporum naturalium, quales sint eorum causae et particulae insensiles, investigare conatus sum.*

³ So stellt Descartes selbst dem Unkörperlichen das *mechanicum* et *corporeum* entgegen (Briefe I, 67), und dieselbe Bedeutung liegt vor, wenn Wolff (*psych. rat.* § 395) behauptet, daß die Einsichten der anschauenden Erkenntnis (*cognitio symbolica*) *mechanice quoque in cerebro absolvi* — *nihil inesse notioni, qua quid in universali repraesentatur, quod non aequè mechanice repraesentatur in corpore.*

er denn die Seele eine geistige Maschine nennt (*automaton spirituale*). Leibniz verfeinert das trotz seiner Betonung der Einheit der Seele.¹ Wolff und die französischen Psychologen des 18. Jahrhunderts bilden es näher durch. Schließlich kommt es auch zu einer Übertragung des Wortes, und „mechanisch“ wird erst bildlich, dann lehrhaft für das Innere der Seele verwandt.² Kant verallgemeinert den Ausdruck, indem er ihn überträgt auf „alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müßten.“ In der Naturphilosophie aber entwickelt er klar und scharf den Gegensatz einer mechanischen und einer dynamischen Erklärung.³

Auch organisch begegnet uns zuerst bei Aristoteles, dem großen Bildner der Sprache. Aber es hat dort einen anderen Sinn als jetzt. Entsprechend dem Stammwort *ὄργανον*, Werkzeug, bedeutet organisch „werkzeuglich“, es wird gebraucht vom Ganzen des lebendigen, zweckmäßig angelegten Körpers, öfter aber von einzelnen Körperteilen, nämlich solchen, welche aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzt sind. So gewiß der Begriff nur Lebewesen zukommt, so enthält er selbst nicht das Merkmal inneren Lebens, er ist daher auch nicht über das besondere Gebiet hinaus zur Bezeichnung

¹ S. z. B. Erdm. 153: Il faut considérer aussi que l'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opère autant pour notre but, que si elle était composée de pièces comme une machine.

² Bei Lessing sieht man die Übertragung noch im Werden, er sagt im 7. Literaturbriefe: „Wenn diese Veränderung durch innere Triebfedern, (mich plump auszudrücken) durch den eigenen Mechanismus seiner Seele erfolgt ist.“ Mit besonderer Energie hat Herbart die Vorstellung von einer Mechanik des Innenlebens durchgeführt; er erklärt es (III, 255) als Aufgabe, „den Organismus der Vernunft aufzulösen in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehung nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden.“

³ S. IV, 427 (Hart.): „Die Erklärungsart der spezifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen, ist die mechanische Naturphilosophie; diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewogender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewogenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die spezifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt werden.“

eines lebendigen Ganzen, etwa in der politischen Theorie, verwandt; es gibt bei Aristoteles Stellen, wo ὀργανικός sich kaum anders als mit mechanisch übersetzen läßt.¹ Diesen Sinn behielt das Wort unverändert durch Mittelalter und Neuzeit hindurch bis in das 18. Jahrhundert.² Jenen Begriff des Werkzeuglichen konnte sich auch die neue mechanische Theorie aneignen, unbedenklich wurden im 18. Jahrhundert organische (natürliche) und künstliche Maschinen dem Begriff der Maschine untergeordnet; von organischen Maschinen zu sprechen hatte damals gar nichts Befremdliches.³

Erst das Aufsteigen der deutschen Blütezeit mit ihrem Verlangen nach einer Beseelung und eignen Bewegung der Natur hat dem Ausdruck organisch das Merkmal des Lebendigen hinzugefügt und es zur Hauptsache gemacht. Besonders hat dahin Kant mit seinen präzisen Begriffen und Unterscheidungen gewirkt, aber auch Herder, Jacobi u. a. seien nicht vergessen.⁴ Von den natürlichen Lebewesen übertrug sich die neue Bedeutung zunächst auf Staat und Gesellschaft,⁵ dann auf Recht, Geschichte u. s. w. Organisch wird nament-

¹ S. z. B. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς 336a, 2: καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδιδοῦσι τοῖς σώμασι, δι' αἷς γεννῶσι, λίαν ὀργανικῶς, ἀφαιροῦντες τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν. Pol. 1259b, 23: ἀπορήτειεν ἂν τις, πότερον ἔστιν ἀρετὴ τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων.

² Der letzte bedeutende Ausläufer der Scholastik, Suarez (1548—1617), sagt (de anima I, 2, 6): Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilibus componitur. Noch für den Sprachgebrauch der Wolffischen Schule bezeugt Baumeister: Corpus dicitur organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est.

³ Saint-Simon nannte noch um 1813 die Gesellschaft eine véritable machine organisée (s. Paul Barth, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. XXIV, I, S. 72).

⁴ Kant definiert (V, 388 Hart.): „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.“ S. 386 heißt es: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine; denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert)“. Jacobi (Hume 172): „Um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es notwendig sein, dasjenige, was seine Einheit ausmacht, zuerst: das Ganze vor den Teilen zu denken.“ Sachlich wurden damit nur aristotelische Gedanken wieder aufgenommen und genauer formuliert. Kant spricht auch von einem „wahren Gliederbau“ der reinen spekulativen Vernunft, „worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen“ (III, 28 Hart.).

⁵ Die Übertragung des Ausdrucks Organisation auf das politische Gebiet dürfte zuerst in den Bewegungen der französischen Revolution erfolgt

lich ein Lieblingswort der Romantik, es dringt aber zugleich über einzelne Schulen und Richtungen hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch ein. Mechanisch und organisch, am Ursprung ziemlich gleicher Bedeutung, bilden also schließlich den schroffsten Gegensatz und bezeichnen jetzt Hauptgegensätze der Weltanschauung.¹

b) Zur Geschichte des Problems.

Der sachliche Gegensatz, den nunmehr die Worte bezeichnen, reicht weit zurück, er hat im Altertum seine Hauptvertreter in Demokrit und Aristoteles. Auf der Höhe des klassischen Altertums gewinnt die organische Lehre, wie sie in Kürze heißen mag, die entschiedene Oberhand. Die künstlerische und synthetische Denkweise jener Zeit stellt das Ganze vor die Teile, das Lebendige vor das Leblose und erklärt von dort nach hier. Die Vorstellung — nicht den Ausdruck — des Organismus hat namentlich Aristoteles dafür eingebürgert, von dem auch die Formel stammt, daß bei einem organischen Wesen das Ganze den Teilen vorangehe.² Die Vorstellung erstreckt sich sofort über ihr nächstes Gebiet hinaus auf

sein, den innerlichen Sinn aber haben dem Worte erst deutsche Denker und Dichter gegeben. Kant sagt (V, 387 Hart.): „Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen“ und fügt dem in einer Anmerkung hinzu: „Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neulich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein.“ In derselben Schrift (der K. d. Urteilskraft) sagt er S. 364: „So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt.“

¹ So z. B. bei Trendelenburg, s. Log. Untersuchungen (3. Aufl.) II, 142 ff.

² Pol. 1253a, 20 heißt es: τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. ἀναίρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμονύμως ὥσπερ εἰ τις λέγοι τὴν λιθίνην. διαφθαρέϊα γὰρ ἔσται τοιαύτη. Danach ist der Staat früher als das Individuum.

den Staat und auf das Weltall, bald auch — freilich erst nach Aristoteles und am meisten bei den späteren Stoikern — auf das Ganze der Menschheit. Vom Altertum fließt sie in das Christentum ein und gewinnt hier durch die religiöse Färbung eine besondere Innigkeit.¹ Sie befestigt sich später zu der Idee der Kirche als des mystischen Leibes (*corpus mysticum*) Christi. Sie erhält im Mittelalter mit seiner untrennbaren Verkettung von Geistigem und Sinnlichem eine greifbare Gestalt und beherrscht mit solcher die mittelalterliche Gesellschaftslehre;² sie ist ein Hauptstück des jener Zeit eigentümlichen Ordnungssystems, das dem Einzelnen alle Geistigkeit von einem Ganzen, und zwar einem sichtbaren Ganzen her zugehen läßt.

Jene organische Lehre wirkte stark sowohl auf das praktische Gebiet als auf das wissenschaftliche Verfahren. Dort gebot sie eine unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, das ihm erst zur Entwicklung seiner Vernunft ver helfe, aber zugleich gab sie dem Einzelnen das Bewußtsein, innerhalb des Ganzen etwas Eigentümliches und an seiner Stelle Unersetzliches zu bedeuten. Mit besonderer Freude verweilt das spätere Altertum bei dem Gedanken, daß der Einzelne nicht bloß ein Teil (*μέρος*), sondern ein Glied (*μέλος*) des Weltalls sei. „Ich bin ein Glied des Ganzen der Vernunftwesen“, diese Überzeugung tröstet einen Marc Aurel in den Gefahren und Dunkelheiten des Lebens. Die alte Kirche aber entwickelt namentlich die Vorstellung, daß alle Christen als Glieder des gottgeweihten Gemeinwesens in Schicksal und Tat auf einander angewiesen, einander solidarisch verbunden seien.

Nicht minder folgenreich ist jene Denkweise für die wissenschaftliche Arbeit. Denn hier quillt aus ihr die teleologische Betrachtung, die sich vom Altertum mit mächtiger Wirkung bis in die Gegenwart erstreckt. War das Ganze das Ursprüngliche und Überlegene, so bot es den Schlüssel zur Erklärung der einzelnen Glieder und

¹ Bezeichnend für den griechischen Ursprung der Vorstellungsweise ist die Tatsache, daß unter den Evangelien nur das Johannesevangelium sie bietet (Weinstock und Reben), das stark unter griechischen und philosophischen Einflüssen steht.

² Dem entspricht es, daß die Analogie zwischen dem Staat und einem lebendigen Körper nicht beim allgemeinen Gedanken verbleibt, sondern gern bis ins Einzelne ausgeführt wird. So hat z. B. Johann von Salisbury für jeden Teil des Staates ein entsprechendes Körperglied aufzuweisen versucht (s. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 549).

Leistungen. Das Ganze aber war nach platonisch-aristotelischer Vorstellung eine unwandelbare Form, ein bei sich selbst befindliches und in sich selbst befriedigtes Leben; so setzte es aller Bewegung einen festen Ziel- und Schlußpunkt.¹ Das reicht über das Gebiet des Lebendigen hinaus in das gesamte All. Die Welt gilt hier als ein lebendiges, fest ineinandergefügtes Ganzes, dem alles Einzelne sich gliedartig einfügt; die Bewegungen laufen nicht wirr durcheinander, sondern eine jede strebt zu einem Endpunkt, um dort in ein beharrendes, in sich vollendetes Wirken (ἐνέργεια) überzugehen. Aber besonders fruchtbar ist jene Betrachtungsweise innerhalb ihres Heimatsgebietes: bei den Lebewesen. Nicht nur werden hier bei den einzelnen Tierarten alle Organe und Funktionen auf ein allumspannendes Leben bezogen und daraus verstanden, es erscheint auch alle Mannigfaltigkeit organischer Bildung als Entfaltung eines einzigen Normaltypus, der durch alle Stufen wirkt. Diesen Normaltypus zeigt rein der Mensch, so läßt sich von ihm aus das weite Reich durchleuchten und der unermeßliche Stoff unter durchgehende Gedanken bringen. Es entstand damit eine Art von vergleichender Anatomie und Physiologie, sowie eine Entwicklungsgeschichte; auch das Seelenleben der Tiere wird vom Menschen her aufzuhellen gesucht. So wenig uns jetzt jene Betrachtungsweise genügen kann, eine gewisse Zusammenfassung und Anordnung des Stoffes hat sie ihrer Zeit und langen Jahrhunderten geboten.

Auch im Altertum fehlte es nicht an Widerständen dagegen, aber sie gelangten nicht aus bloßer Gegenwirkung zur Leitung der Arbeit. Das geschah erst in der Neuzeit, wo der Kampf gegen jene organische Lehre ein Hauptstück des Strebens nach Freiheit und Klarheit wurde. Die Befreiung erfolgt zuerst im Gesamtzuge des Lebens, indem das moderne Individuum die Bindung an eine greifbare Organisation und die Vermittlung des Geisteslebens dadurch als eine unerträgliche Bedrückung empfindet und abweist, ein unmittelbares Verhältnis zum All erstrebt und daraus eine sichere

¹ S. Aristot. Physik 194 a, 28: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα. ἂν γὰρ συνεχροῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα. S. ferner 199 a, 30: ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν αἰς ὅλην ἡ δ' αἰς μορφήν, τέλος δ' αὐτῇ, τοῦ τέλους δ' ἔνεκα τὰλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὐ ἔνεκα. Nach Aristoteles könnte der Zufall wohl einzelne zweckmäßige Bildungen hervorbringen, nun und nimmer aber die durchgehende Zweckmäßigkeit; s. darüber das zweite Buch seiner Physik.

Überlegenheit gegen alle sichtbare Ordnung erringt. So zuerst in der Renaissance und in der Reformation, so auch in der politischen und wirtschaftlichen Befreiung, wie sie namentlich von England ausging. Mit solcher direkten Begründung des Lebens auf das Individuum scheint es unermesslich an Kraft, Vernunft und Wahrheit zu gewinnen. Alle Zusammenhänge erscheinen hier als das Werk der Individuen, sie haben nur soviel Recht, als das Individuum ihnen gewährt. Nach Leibniz trägt das Individuum in sich die ganze Unendlichkeit des Alls und entwickelt sie aus sich selbst heraus; wie fern liegt hier jene organische Lehre!

Gleichzeitig erfolgt auch eine Umwälzung der Wissenschaft. Die überkommene Erklärung der Natur aus dem Ganzen und Innern wird unerträglich, man empfindet das als eine durchaus subjektive Deutung, als ein bloßes Bild, das energisch abzuweisen ist, weil es sich nicht als Bild, sondern als vollwichtige Erklärung gibt. So sind die Werke jener Zeit voller Klagen über die versteckte Bildlichkeit der scholastischen Lehre, mit ihren inneren Formen und Kräften erscheint sie als ein „Asyl der Unwissenheit“ (*asylum ignorantiae*, s. z. B. Oldenburg an Spinoza). Demgegenüber wird zur Grundbedingung einer echten Erkenntnis, daß alles Innere aus der Natur vertrieben und alle Zusammenhänge in kleinste Elemente aufgelöst werden; die Ermittlung und Verfolgung dieser Elemente verspricht zugleich ein Durchsichtigmachen der bis dahin verworrenen Wirklichkeit und eine Macht über die sonst unzugänglichen Dinge. Denn vom Kleinen her lassen sie sich bewegen und umgestalten. Für das Große der künstlerischen Art der Alten fehlt hier aller Sinn; sie war ja auch durch die Scholastik aufs stärkste verkümmert. So die mechanische Naturerklärung der Neuzeit; in direktem und bewußtem Gegensatz zur älteren Denkweise macht sie die Elemente zur Hauptsache, unternimmt sie von ihnen her allen Aufbau, zerlegt sie das überkommene Kontinuum bei Raum, Zeit und Bewegung in diskrete Größen und gibt sie damit allererst eine exakte Begreifung der Phänomene. Mit der Leugnung aller inneren Zusammenhänge fällt natürlich auch die teleologische Betrachtung; die verschiedensten Erwägungen verbinden sich zu ihrer Verwerfung: sie erscheint als anthropomorph, als unklar, als unfruchtbar. Für die Einheit der Natur haben jetzt statt der Zwecke die Gesetze zu sorgen, die überall gleichmäßig wirken und als einfache Grundformen alle Mannigfaltigkeit beherrschen. Das alles ergreift die Geister mit elementarer

Gewalt, mit der neuen Denkweise scheint zuerst ein echtes Wissen und zugleich ein Zeitalter der Wissenschaft aufzusteigen, alle bisherige Arbeit konnte dafür nur als eine Vorstufe gelten.

Daß die neue Denkweise viele Fragen offen ließ und neue Probleme hervorrief, konnte tieferen Geistern nicht entgehen. Der bedeutendste Denker der Aufklärungszeit, Descartes, behandelt die mechanische Theorie nur als ein Prinzip der exakten Naturbegriffung, nicht als eine metaphysische Lehre von den letzten Gründen der Dinge, er zieht zugleich eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und Demokrit.¹ Sein treuer Schüler Robert Boyle verfißt eine zweckmäßig wirkende Ursache als ein unentbehrliches Gegenstück zu den mechanischen Ursachen.² Berkeley macht geltend, daß die mechanische Betrachtung nur die Gesetze und Formen (modes) des Geschehens erkläre, nicht seine Ursache. Besonders tief greift Leibniz ein: er entwickelt einen eigentümlichen Typus der Weltanschauung, indem er die ganze Natur mit ihrem Mechanismus zur Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit macht, die letzten Einheiten, die für die mechanische Betrachtung einen bloßen Grenzbegriff bilden, zur Hauptsache erhebt und sie als Monaden mit innerem Leben versieht. Innerhalb der Natur will er alles mechanisch erklärt wissen, die Prinzipien des Mechanismus aber scheinen selbst einer Erklärung zu bedürfen und diese nur in einer zweckmäßig waltenden Weltvernunft finden zu können.³ Es sieht aber Leibniz die Zweckmäßigkeit der Naturgesetze darin, daß sie alle dem Ziele dienen, ein möglichst großes Quantum von Kraft zur Existenz zu bringen. Überall findet er die kürzesten Wege eingeschlagen und die einfachsten Mittel

¹ Die wichtigste Stelle dafür findet sich princ. philos. IV, § 202: (Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio; deinde quia vacuum circa ipsa esse fingeat, quod ego nullum dari posse demonstro, tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo ff.

² S. z. B. de ipsa natura sect. IV: Harum autem partium motum sub primordia rerum infinita sua sapientia ac potestate ita direxit, ut tandem (sive brevior tempore sive longior, ratio definire nequit) in speciosam hanc ordinatamque mundi formam coaluerint.

³ Omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere (S. 161, Erdm.); s. auch 155 a, Foucher II, 253.

gewählt.¹ Auch die Schule hält daran fest, daß dem Mechanismus alles Zusammengesetzte und damit die ganze Körperwelt gehöre, während die Seele, als Einfaches, ihm entzogen sei.² In minder scharfer Fassung stellt Wolff nach scholastischer Art eine Erklärung aus den Wirkursachen und eine aus den Zweckursachen nebeneinander und bildet dabei den Ausdruck Teleologie.³

Natürlich wurde die überlieferte organische und teleologische Lehre durch jenes Aufkommen der mechanischen Erklärung keineswegs mit einem Schlage gestürzt; dazu stack sie viel zu tief in den Begriffen und den Methoden der Schule. Auch fehlte es nicht an tüchtigen Männern, welche die Eigentümlichkeit des Lebendigen eifrig verfochten.⁴ Aber sie fanden nicht das Ohr der Zeit. Dafür bedurfte es erst einer neuen Lebenswege, die anderes in der Wirklichkeit suchen und sehen hieß. Das geschah namentlich mit dem Aufsteigen des deutschen Humanismus; siegreich erhebt sich in ihm ein Verlangen nach mehr Unmittelbarkeit des Lebens, nach einem innigeren Verhältnis zu Welt und Natur, nach einem Schauen der

¹ S. 147 b (Erdm.): *semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minime petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumptu.* Den Einwand, ob nicht bloße Naturnotwendigkeit dasselbe Ergebnis hätte hervorbringen können, beantwortet er dahin (605 b): *Cela serait vrai, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avoit sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend de causes finales ou de la convenance.*

² So z. B. Baumgarten, *Metaph. ed. VI, 1768, § 433*: *machina est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus in mundo est machina. — Machinae natura per leges motus determinata mechanismus est. At, quidquid non est compositum, non est machina, hinc nulla monas est machina.*

³ S. *philos. ration. sive logica cp. III, § 85*: *rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset teleologia.* Der Ausdruck *causa finalis* ist dagegen scholastisch; ich finde ihn zuerst bei Abälard.

⁴ Obenan steht hier Cudworth mit seiner Annahme einer plastischen Natur, s. namentlich *the true intellectual system of the universe* (1678) I, 3, 19. Von den deutschen Gelehrten ist hier vornehmlich Rüdiger zu nennen, s. z. B. *institutiones eruditionis seu philosophia synthetica* pag. 109: *physica vel mechanica est vel vitalis.*

Dinge aus dem Ganzen; was dabei zunächst als ein ungestümer Drang die Gemüter erregte, das klärte sich allmählich zu einer künstlerischen Lebensgestaltung; von da aus fand sich leicht eine Rückkehr zu den Alten, die als das Muster lauterer und edler Natur erschienen. So war es kein Wunder, daß, als ein Stück der jüngsten Renaissance, auch die organische Denkweise eine Auferstehung erlebte, daß sie mit wunderbarem Zauberklange die Gemüter ergriff und gewann.

Eigentümlicherweise hat dieser neuen künstlerischen Denkweise wissenschaftlich zuerst der seiner Gemütsart nach wenig künstlerische Kant die Bahn gebrochen. Er hat es getan, indem er den Mechanismus zu einer bloßmenschlichen Denkweise herabsetzte und damit freien Platz für eine andersartige Betrachtung und Behandlung schuf; nur mußte für eine solche sich ein zwingender Anlaß finden. Einen solchen aber schien ihm das Reich der organischen Bildung zu bieten, indem es in unsere Begriffe nur mit Hilfe der Idee eines inneren Ganzen und eines leitenden Zweckes eingehen kann. So ward hier die alte Lehre wieder aufgenommen, auch über das nächste Gebiet hinaus dem Ganzen der Welt zugeführt. Bei Kant selbst das alles in vorsichtiger Abgrenzung und als eine Sache menschlicher Betrachtung. Aber die vordringende künstlerische Lebenswooge überflutete rasch alle Grenzen und Dämme, die organische Denkweise gewann ein stolzes Selbstbewußtsein und gab sich der Aufklärung gegenüber als ein Verstehen aus dem eigensten Leben und Wesen der Dinge heraus, während die mechanische Lehre nüchtern und seelenlos schien. Mit besonderer Energie hat Schelling die neue Denkweise zum Ausdruck gebracht und alles Naturleben unter die Idee des Organismus gestellt.¹

Begriff und Ausdruck kommen dann rasch in den allgemeinen Gebrauch. Bei aller Festhaltung antiker Elemente ist ein Einfluß moderner Denkweise dabei nicht zu verkennen. Die Idee des Organismus liefert hier weniger ein Bild vom Sein als vom Werden; die Wirklichkeit bildet hier weniger ein geschlossenes Kunstwerk als ein aus eigenem Vermögen fortschreitendes Lebewesen. So wird die Wandlung zunächst weit fruchtbarer für das Reich der Geschichte als für die Natur. Einen bestrickenden Reiz gewinnt der Gedanke,

¹ Den direkten Gegensatz zu mechanisch bildet ihm aber gewöhnlich dynamisch; dort scheint ihm die Welt als etwas Gegebenes, hier als etwas unablässig Werdendes verstanden zu werden.

daß alles geschichtliche Werden nicht stoßweise, sondern in ruhigem Fortgang, nicht durch künstliche Reflexion, sondern durch einen bewußtlosen Naturtrieb, nicht von dem bloßen Individuum her, sondern aus der Kraft eines Ganzen erfolge. Indem sich diese Vorstellung auf Staat, Recht, Sprache u. s. w. überträgt, scheint durchgängig eine reinere und reichere Tatsächlichkeit, ein größeres Bild vom Ganzen, ein innerlicheres und ruhigeres Verhältnis des Menschen zu den Dingen gewonnen. Nun soll er sie nicht mehr von draußen her meistern, sondern von innen her miterleben, z. B. das Recht nicht machen, sondern als ein Erzeugnis des Volksgeistes finden; nun kann er die Fülle des geschichtlichen Lebens mit aller individuellen Art anerkennen und jedes an seiner Stelle würdigen. So ist die Wendung zu einer geschichtlichen Weltansicht, im Gegensatz zur rationalen der Aufklärung, jener organischen Lehre aufs engste verbunden. Die historische Forschung aber hat hier zur nahen Freundin die künstlerische Kontemplation; es ist bezeichnend, daß Schelling für den „dritten und absoluten Standpunkt der Historie“ den der historischen Kunst erklärt.

Aber auch die Einseitigkeit dieser historischen Betrachtungsweise und zugleich die Schranken der organischen Lehre ließen sich nicht lange verkennen. Bedenken mußte schon das erwecken, daß jene organische Lehre von der politischen und kirchlichen Reaktion, von Männern wie Adam Müller und de Maistre, dem Vater des modernen Ultramontanismus, mit besonderer Wärme ergriffen und im mittelalterlichen Sinne zur Unterdrückung der Selbständigkeit sowohl der Individuen als der lebendigen Gegenwart gewandt wurde. Aber auch über diese besondere Gestalt hinaus kam das Problematische und Einseitige der organischen Lehre bald zur Empfindung. Jenen ruhigen Fluß des geschichtlichen Werdens hat sie weit mehr vorausgesetzt als erwiesen; was an Objektivität aus den Dingen entgegenzukommen schien, das hat sie selbst in diese hineingelegt; so ist ihr Bild der Geschichte von starker Subjektivität. Dem Naturbilde brachte jene Bewegung wertvolle Anregungen, indem sie das Augenmerk auf das Leben und den inneren Zusammenhang der Dinge richtete, auch kräftige Antriebe zum Suchen der Einheit der Naturkräfte gab. Aber wissenschaftlich fruchtbar sind diese Anregungen nur nach Verpflanzung auf den andersartigen Boden der modernen Naturforschung geworden; soweit jene organische Denkweise aus eigenem Vermögen einen Abschluß versuchte, hat sie sich in ge-

wagte, oft wunderliche Gebilde verloren. Dem Ganzen des Lebens aber brachte sie Gefahr, indem sie den Menschen sich überwiegend kontemplativ zur Wirklichkeit verhalten ließ, ihn weit mehr einlud, willfährig aufzunehmen und sich einzufügen als selbständig aufzutreten und eigne Wege zu bahnen; das Ganze war namentlich ungeeignet für eine Zeit, die voll großer Aufgaben war und schwere Verwicklungen in sich trug.

So kam die Herrschaft wieder an die andere Seite, die nie ganz unterdrückt, sondern nur eingeschüchtert war, mit frischer Kraft trat sie neu hervor. Etwas anders gefärbt, aber im Grunde unverändert stieg die Aufklärung wieder auf, von ihr aus mochte jene humanistische Epoche mit ihrer organischen Lehre als eine bloße Episode erscheinen. Der Aufbau des Gesellschaftslebens von den Individuen her kam im modernen Liberalismus und in der modernen Freihandelslehre erst zur vollen Entwicklung, bis in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sehen wir A. Smiths scharf zugespitzte Theorie selbst von hervorragenden Gelehrten als eine ausgemachte Wahrheit und einen endgültigen Abschluß behandelt. Die Naturwissenschaft aber unternahm, unter schroffer Ablehnung der naturphilosophischen Spekulation, alle Reste vitalistischer Theorie aufs gründlichste auszutreiben; die Aufgabe wurde nun dahin gestellt, auch die organische Bildung mit ihrem Leben ganz und gar auf die physikalischen und chemischen Elementargesetze zurückzuführen. Unter den Philosophen hat namentlich Lotze eine solche universale Geltung des Mechanismus verfochten, freilich nicht ohne ihm, ähnlich wie Leibniz, in einem Reiche seelischen Lebens einen tieferen Grund zu geben. Aber jenes Übermechanische war Sache der Metaphysik, die Natur verblieb dem Mechanismus, und in der Zeit kam diese Bejahung mehr zur Wirkung als jene Begrenzung. — So erschien der Mechanismus, richtig verstanden und umsichtig angewandt, als eine gesicherte Lösung der großen Probleme; so viel der Ausführung zu tun verblieb, das Prinzip dünkte allem Zweifel enthoben.

Da kam ein Widerstand, ein unerwarteter Widerstand, aus der eignen Bewegung des modernen Lebens, nicht aus Nachwirkungen älterer Zeiten, und weniger aus einer künstlerischen Deutung der Wirklichkeit als aus wachsender Erfahrung, aus neuen Tatsachen und neuen Aufgaben. Die wirtschaftliche und industrielle Gestaltung des modernen Lebens treibt die Menschen enger zusammen und vervielfacht ihre Berührungen, sie differenziert und kompliziert die Arbeit

und bindet damit den einen weit enger an den anderen, alle Einzelnen aber an ein Ganzes; vor der Gemeinschaft, die daraus erwächst, verschwindet die Isolierung, in welcher der Mechanismus die Individuen sah. Hatte er alle Zusammenhänge von ihnen her abgeleitet, so scheint der modernen Soziologie der Einzelne von vornherein einem sozialen Zusammenhange angehörig, die Lehre vom Milieu bringt auch das Unsichtbare der Einflüsse zur Geltung und neigt dahin, den Einzelnen zum bloßen Produkt seiner Umgebung zu machen. Zugleich wird die Wehrlosigkeit der Individuen gegenüber den wirtschaftlichen Verwicklungen und Gegensätzen grell empfunden und mit ihr die Notwendigkeit eines Gesamtwillens, wie ihn der Staat verkörpert.

Das alles drängt dahin, den Gedanken des Organismus wieder aufzunehmen, unter den Philosophen hat namentlich Comte seine Ethik und Politik von ihm aus gestaltet. Aber der Begriff wird bei ihm gegen die ältere Fassung beträchtlich verändert, er wird, wenigstens in der grundlegenden Erörterung, aus dem Künstlerischen und Ethischen ins Naturwissenschaftliche versetzt. Es sind namentlich die Fortschritte der Histologie (Bichat), die dem Grundgedanken eine anschauliche Ausführung geben. Wie der lebendige Körper, so ist auch die Gesellschaft ein überaus feines Gewebe aus lauter einzelnen Elementen; so eng sind diese miteinander verschlungen, daß das Tun und Lassen, das Wohl und Wehe des einen unmittelbar auch die anderen berührt. Die moderne Arbeitsteilung hat dies, was von jeher galt, noch weiter gesteigert, sie stellt die Gebundenheit des Einzelnen an die Anderen und an das Ganze deutlich vor Augen. Damit scheint ein leitendes Prinzip für Ethik und Politik gewonnen, das nur entwickelt zu werden braucht, um allem Handeln bestimmte Bahnen vorzuschreiben.

In Wahrheit ist ein solches Prinzip nicht sowohl begründet als durch eine Vermengung antiker und moderner Art erschlichen; unvermerkt wird aus der Verwebung ein Ganzes innerer Art, aus der Tatsache geht ein Wertbegriff, aus dem Sein ein Sollen hervor. Schließlich befinden wir uns ganz auf dem alten Boden, wenn das Ganze mit Forderungen an den Einzelnen kommt und sie ihm als Verpflichtung auferlegt. Das Dunkel, das dem Begriffe organisch von jeher anhaftete, wird durch solche Vermengung alter und neuer Art bis zu unerträglicher Verworrenheit gesteigert. Aber man hält an dem Begriffe fest, weil es drängt, die Abhängigkeit des

Einzelnen vom Gesamtstande irgendwie zu bündigem Ausdruck zu bringen. So gerät der moderne Forscher unter widerstreitende Anregungen, und ein Auseinandergehen bis zu schroffem Gegensatz kann nicht Wunder nehmen. Nicht bloß die Individuen, auch die Gebiete trennen sich hier. Am meisten Anklang hat die organische Lehre bei den Soziologen, weit weniger bei den eigentlichen National-ökonomern gefunden; unter den Juristen sind ihr am ehesten hervorragende Germanisten gewogen.

Mit dieser Bewegung auf sozialem Gebiet geht parallel eine Bewegung in der Naturwissenschaft; wie sie später einsetzte, so ist sie heute noch weit mehr mitten im Fluß und Kampf. Unverkennbar hat dazu an erster Stelle die moderne Entwicklungslehre gewirkt. Die darwinistische Form, in der sie zuerst zu allgemeiner Geltung gelangte, war in dem Eigentümlichen ihrer Art der Anerkennung des Organischen so abgeneigt wie nur möglich, sucht sie doch das ganze Gebiet des Lebendigen den Begriffen des Mechanismus zu unterwerfen. Aber auch in der Naturwissenschaft wirken Gedankenmassen oft ihrer eignen Absicht entgegen. Indem das Reich des Lebens weit mehr die Aufmerksamkeit und die Arbeit gewann, kam seine Eigentümlichkeit weit mehr zur Geltung, und es erwies sich die Zurückführung seiner Erscheinungen auf die physikalischen und chemischen Elementargesetze unvergleichlich schwieriger, als um die Mitte des Jahrhunderts angenommen war. Die Beobachtungen am Protoplasma, die neuen Ausblicke der Entwicklungsmechanik, das Problem der Kontinuität des Lebens, die Mutationslehre mit ihrem Aufweis sprunghaften Entstehens neuer Formen u. a., alles miteinander ergibt eine wesentlich veränderte Lage. Dabei erfolgt eine Scheidung der Geister. Hoffen die einen von einer Verfeinerung der mechanischen Begriffe eine intellektuelle Aneignung der neuen Tatsachen, so glauben die anderen auf ein neues Prinzip nicht verzichten zu können.¹ In diesen Bewegungen erhebt sich von neuem

¹ S. u. a. Rindfleisch, *Ärztliche Philosophie* 1888 und *Neovitalismus* 1895. Roux, Einleitung zum Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen (1894), wendet sich dagegen, „die organische Form als Unerklärbares und bloß teleologisch Ableitbares zu bezeichnen“ (S. 22), und bemerkt weiter: „Für den Forscher auf dem Gebiete der Entwicklungsmechanik gilt in hohem Maße das Wort:

„Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdim.“

Die zu einfach mechanische und die metaphysische Auffassung repräsentieren

auch das Problem der Teleologie, ihrer eignen Absicht nach weniger als ein Stück der Metaphysik, denn als ein Mittel naturwissenschaftlicher Erklärung, als „empirische“ Teleologie,¹ aber auch als solche von anderen als ein Rückfall in die Metaphysik bekämpft.

Wird so die mechanische Lehre vom Gebiet des Lebendigen her, wenn nicht eingeschränkt, so doch über die herkömmliche Form, „die zu einfach mechanische Auffassung“ (Roux), hinausgetrieben, so werden weiter auch ihre eignen Grundbegriffe mannigfach angegriffen. Schon die unermessliche Verfeinerung, welche scheinbar elementare Vorgänge der unorganischen Natur enthüllten, lassen die Vorstellungen des älteren Mechanismus für das Unterlebendige selbst als viel zu roh erscheinen. Prinzipiell hat namentlich die energetische Naturlehre das mechanische Weltbild bekämpft, indem sie die Grundvorstellung von der Materie als einem jenseits der Sinnesempfindungen befindlichen Sein, als einem besonderen Träger der Kräfte, bestritt und alle Naturerscheinungen auf den Grundbegriff der Energie zurückzuführen suchte.² Auf die Probleme, die daraus erwachsen, hier nebenbei einzugehen, verbietet sich schlechterdings; jedenfalls hat die mechanische Theorie die Selbstverständlichkeit verloren, die sie lange zu haben schien. Selten aber wird etwas neu zum Problem, ohne sich dabei umzubilden.

So finden wir heute das ganze Gebiet voll Erregung und Streit;

die Scylla und die Charybdis, zwischen welchen dahin zu segeln in der Tat schwer und bis jetzt nur Wenigen gelungen ist; und es ist nicht zu leugnen, daß die Verführung zu letzterer Auffassung mit der Zunahme unserer Kenntnis zunächst erheblich zugenommen hat“ (S. 23). S. auch W. Roux: „Über die Selbstregulation der Lebewesen“ 1902.

¹ S. Coßmann, Elemente der empirischen Teleologie 1899, ferner E. König, „Die heutige Naturwissenschaft und die Teleologie“. Beil. zur Allg. Z. 1900, No. 29 u. 30, sowie „Über Naturzwecke“ 1902. Es ist eine überaus reiche, unablässig wachsende Literatur über diese Probleme entstanden, ein deutliches Zeichen, wie sehr sie im Mittelpunkt des Interesses und der Arbeit stehen.

² S. Ostwald, Vorlesungen über die Naturphilosophie S. 153: „Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energie darstellen; und daher erweist sich der Energiebegriff allseitig als der allgemeinste, den die Wissenschaft bisher gebildet hat. Er umfaßt nicht nur das Problem der Substanz, sondern auch noch das der Kausalität.“ Über die Bedeutung des Begriffs Energie aber heißt es S. 158: „Wir werden allgemein Energie als Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt, definieren.“

die Entscheidung aber liegt nicht bei allgemeinen Reflexionen, sondern bei der Hauptrichtung, welche Arbeit und Leben in Wirklichkeit einschlagen. So zeigte es die Vergangenheit, so wird auch in Zukunft der eigne Fortgang der Arbeit darüber befinden, wie sich das Verhältnis der Gegensätze gestalte, welche Weiterbildungen für beide Grundbegriffe nötig werden, auch ob ihnen gegenüber neue Erklärungsarten aufkommen mögen. Das aber darf die philosophische Betrachtung erwägen, wie der Überblick der Wirklichkeit heute den Stand der Begriffe zeigt, und welche Aufgaben er nahelegt.

c) Erwägungen zum Kampf der Gegenwart.

a. Das Problem im Gebiet der Philosophie.

Die Philosophie muß vor allem darauf bestehen, daß der Mechanismus, selbst wenn er sich der ganzen Breite der Dinge bemächtigen könnte, nun und nimmer einen endgültigen Abschluß zu bilden vermag. Denn das, was für ihn das Letzte ist, das Nebeneinander der Elemente, wird der philosophischen Betrachtung notwendig zu einem schweren Problem. Stünden nämlich die Elemente ohne irgendwelche Verbindung gleichgültig nebeneinander, so wäre schlechterdings nicht zu ersehen, wie eine Wirkung des einen zum andern sollte entstehen können. So vor allem in der Natur, wie denn einen Leibniz und einen Lotze die Tatsache der Wechselwirkung dazu trieb, das nächste Weltbild gründlich umzugestalten. Und auch der Gedanke Leibnizens ist nicht wohl abzuweisen, daß kein Ding darin aufgehen kann, lediglich etwas für andere zu leisten, sondern daß es auch für sich selbst etwas sein muß. daß daher auch das als letztes Element Ergriffene irgend etwas Eignes zu sein hat; die Verfolgung dieses Gedankens drängt dahin, das Reich des Mechanismus zur bloßen Erscheinung einer andersgearteten Welt herabzusetzen. Auch beim Seelenleben würde, wer alles Geschehen auf den mechanischen Verlauf von Assoziationen zurückführen wollte, ratlos der Frage gegenüberstehen, wie dies ganze Getriebe als ein eignes Leben, als mein und dein erlebt werden könnte. Überall ist irgendwie für Einheit und Zusammenhang Sorge zu tragen, und dieser Aufgabe ist der Mechanismus nicht gewachsen.

Läßt so der Mechanismus hinter sich ein ungelöstes Problem, so darf auch dem Tatbestande nach er nicht als Beherrscher der ganzen Wirklichkeit gelten, selbst wenn die Natur ihm ganz ge-

hörte. Denn zur Natur gesellt sich das Seelenleben, dies aber bringt, namentlich auf der menschlichen Stufe, eine völlig andere Art des Geschehens mit sich. Denn soweit das Innenleben über eine bloße Begleitung der Naturprozesse hinauswächst und eine selbständige Art entfaltet, soweit in uns Geistesleben aufsteigt, genügt nicht mehr ein Zusammentreten einzelner Elemente, sondern hier befindet sich jede einzelne Erscheinung innerhalb eines Ganzen, und hier wird eine Verkettung nicht direkt zwischen den einzelnen Elementen, sondern durch ihr Verhältnis zum Ganzen hindurch gewonnen. Das Denken z. B. verläuft allerdings in einzelnen Vorstellungen, aber es ist nicht ein bloßes Aneinanderreihen und Aufschichten dieser, es verfolgt ein bestimmtes Ziel und wird dadurch innerlich zusammengehalten; es kann nichts dulden, was diesen Zusammenhang stört. Nichts ist für diese neue Art bezeichnender als die Tatsache und die Macht des logischen Widerspruchs. Ein Widerspruch ließe sich gar nicht empfinden, würde nicht im Denken die Vielheit von einer Gesamttätigkeit umspannt, und er könnte nicht so unerträglich sein wie er es ist, wäre nicht das Verlangen nach Einheit von gewaltiger Stärke. Zugleich erweist der Widerspruch eine völlig andere Art der Verbindung, als der Mechanismus sie aufbringen kann: er ist kein räumlicher Zusammenstoß, sondern eine Unverträglichkeit des Inhalts; so erscheint hier der Begriff des Inhalts, der dem Mechanismus schlechterdings unverständlich ist. Der Inhalt bringt aber ein neues Prinzip der Anordnung mit sich: das der Sachlichkeit, der sachlichen Bedeutung, der gegenseitigen Determination. Das ist z. B. das Verhältnis der Merkmale eines logischen Begriffes; nur größtes Mißverständnis kann die innere Struktur eines solchen Begriffes mit dem Nebeneinander einer sinnlichen Vorstellung zusammenwerfen. Die Grundform der Verbindung ist hier die des Systems: jedes Element steht innerhalb eines Ganzen, unter dem Einfluß und der Triebkraft eines Ganzen, in wechselseitiger Determination mit den anderen Elementen. So gehört dem Mechanismus jedenfalls nicht das Ganze der Wirklichkeit.

Daher verschwindet auch der Zweck nicht aus der Welt, wenn die Natur für ihn keinen Platz mehr bieten sollte. Denn im menschlichen Leben hat er zweifellos eine Wirklichkeit und eine Macht, er hat sie nicht bloß in der Seele des Einzelnen, sondern auch im gemeinsamen Leben bei den großen Zusammenhängen, wie sie Wissenschaft und Kunst, Recht und Moral, schließlich das Ganze

der Kultur bilden.¹ Damit, daß ein zwecktätiges Handeln dem Innenleben wesentlich ist, ist es auch als zum Ganzen der Wirklichkeit gehörig erwiesen, und es ist das Bild der Welt unweigerlich so zu gestalten, daß diese Tatsache verständlich wird. Ja es stellt sich schließlich im Gesamtanblick die Sache notwendig auf ein Entweder—Oder. Wir pflegen heute die Welt als ein Stufenreich aufsteigender Bildung zu betrachten, aber eine große Scheidung der Geister erfolgt bei der Frage, ob in diesem Stufenreich das Höhere ein bloßes Ergebnis des Niederen sei und daher aus ihm seine ganze Erklärung finde, oder ob in dem Höheren ein Neues und Ursprüngliches durchbreche, das sich nur aus einem tieferen Ganzen der Welt verstehen läßt. Der Gegensatz erlangt seine höchste Spannung bei der Frage des Verhältnisses von Natur und Geistesleben. Ist dieses ein bloßes Erzeugnis jener, oder beginnt mit ihm eine neue Stufe der Wirklichkeit? Die Beantwortung dieser Frage entscheidet auch über Recht oder Unrecht des Zweckes. Ist das Geistesleben mit seiner Innerlichkeit und Ganzheit von eigener Art und eigenem Ursprung, so gehört es wesentlich zum Ganzen, so muß es von vornherein in der Bewegung wirksam sein und ihr eine Richtung zu sich geben; dann erhält das Weltgeschehen ein Ziel, und die spekulative Weltbetrachtung wird der Zweckidee nicht entraten können;² ist aber das Geistesleben ein bloßes Erzeugnis der Natur, so entfällt alles Ziel und mit ihm auch der Zweck; dann treibt die Welt und die Menschheit sinnlos ins Vage und Leere dahin.

β. Das Problem in der Naturwissenschaft.

Im Gebiet der Naturwissenschaft bildet den Mittelpunkt des Streites die Frage, ob die dem Leben charakteristischen Erscheinungen auf die allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetze zurück-

¹ Daß aus dem Zweck „reale Kategorien“ hervorgehen, hat Trendelenburg in einem hervorragenden Kapitel der „Logischen Untersuchungen“ gezeigt; s. Kap. XI.

² So treibt es uns hier wieder zur Metaphysik gemäß jener Überzeugung Herbarts (Wke. 11, 461): „Im Denken über Natur und Menschheit drängt sich die Kraft des Geistes unvermeidlich zur Metaphysik hin, welche, ähnlich den Urgebirgen —, zugleich die weite, tiefe, unsichtbare Grundlage alles menschlichen Dichtens und Trachtens ausmacht, zugleich in einzelnen, schroffen, selten erklommenen Spitzen über alle andern Höhen und Tiefen hinausragt.“

föhrbar sind, oder ob in ihnen eine neue Art des Geschehens anerkannt werden muß. Diese Frage ist vor allem eine Frage der Tatsächlichkeit und gehört als solche in die Fachwissenschaft, aber es wirken in die Behandlung auch manche allgemeinere Erwägungen ein, an denen wir nicht vorbeigehen können. So viel ist unbestreitbar, daß die Eigentümlichkeit, das Problem und Geheimnis des Lebens wieder mehr in den Vordergrund gerückt ist, und daß wir heute nicht so leicht darüber hinauskommen wie unmittelbar vorangehende Zeiten. Mehr und mehr scheint es ausgeschlossen, das Leben als eine bloße Eigenschaft des Stoffes zu fassen, mehr und mehr wird ihm eine Selbständigkeit zuerkannt. So, um einige hervorragende außerdeutsche Namen zu nennen, von Bergson, namentlich in seiner *l'évolution créatrice*¹ (1907), so von Sir Oliver Lodge.² Bei solcher Auffassung wird es zur Aufgabe, ein wesentliches und unterscheidendes Kennzeichen des Lebens herauszuheben; ein solches findet Boutroux in der Fähigkeit „ein System zu schaffen, in dem gewisse Teile gewissen anderen Teilen untergeordnet sind“; so würde es ein „agens“ und „Organe“ geben, die zusammen eine „Hierarchie“ bilden, für die es in der anorganischen Welt keine Analogie gibt.³

¹ Für Bergsons Fassung des Lebens sind folgende Stellen bezeichnend: *L'évolut. créatrice* pag. 105: *La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute*; ferner 197: *La vie c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière*.

² Lodge sagt „Leben und Materie“ (deutsche Übers. 1908, S. 104) zusammenfassend: „Die Anschauung vom Leben, die ich im vorigen auszudrücken versucht habe, ist die, daß es weder Materie noch Energie sei, noch auch nur eine Funktion von beiden, sondern daß es in eine ganz andere wissenschaftliche Kategorie zu setzen sei, daß es in einer Weise, die wir zurzeit noch nicht durchschauen, imstande sei, mit der materiellen Welt in Wechselwirkung zu treten, aber daß es auch, abgesehen von dieser, seine ursprüngliche Realität habe, wennschon diese sich der sinnlichen Erfassung entzieht. Es ist abhängig von der Materie nach seiner Erscheinung in der Natur und in uns hier und jetzt und nach seinen gesamten irdischen Wirkungen; an und für sich aber ist es davon unabhängig, und sein Wesen ist kontinuierlich und dauernd, während seine Wechselwirkung zur Materie diskontinuierlich und zeitlich ist.“ Ferner siehe S. 38: „Ich gebrauche das Wort ‚Leben‘ in ganz allgemeinem Sinne. Denn wenn ich es nur in dem engen Sinne, nach dem es nur die Stoffwechselvorgänge bedeuten würde, genommen hätte, so wäre es natürlich absurd, ihm Existenz gesondert von der Materie zuzuschreiben. Für diesen engeren Sinn könnte man sich vielleicht passend der Bezeichnung ‚Vitalität‘ statt ‚Leben‘ bedienen.“

³ S. O. Boelitz, *Die Lehre von Zufall* bei E. Boutroux 1907, S. 91.

Bergson erblickt einen entscheidenden Beweis für das Wirken des Lebens als einer psychischen Kraft in der Tatsache, daß die Natur gleiche oder ähnliche Strukturen bei sehr verschiedenen Organismen zu bilden pflegt und demnach gleiche Ziele auf abweichenden Wegen zu verfolgen scheint.¹

Bei der Behandlung dieser Fragen findet sich manche Verschiedenheit zwischen den einzelnen Kulturvölkern, namentlich bemerkenswert ist hier die „Rolle, die das Prinzip der Diskontinuität in dem jüngsten französischen Denken spielt“.² Es läßt sich dieselbe mit ihren Motiven nicht besser schildern, als das von Höffding (Moderne Philosophen S. 82 ff.) geschehen ist. Er sagt dort: „In der französischen philosophischen Literatur tritt die Diskontinuitätsphilosophie auf besonders interessante und energische Weise hervor. Es lassen sich drei verschiedene, für die Diskontinuitätsphilosophie maßgebende Motive unterscheiden. Die Erfahrung bietet Qualitätsverschiedenheiten dar, deren Reduktion weder der Spekulation noch der Entwicklungslehre gelungen war. Comtes Positivismus hatte ausdrücklich die Kluft anerkannt, welche die verschiedenen Naturgebiete von einander trennt. Für Comte bezeichnete jede neue Wissenschaft eine besondere, irreduktible Gruppe von Erscheinungen. — Hierzu kommt, daß selbst in jeder einzelnen Gruppe von Er-

¹ S. *L'évolution créatrice* 1907, pag. 59: „Le pur mécanisme serait donc réfutable et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles. Wie sich übrigens auch vom Standpunkt eines feineren, dabei tiefere Probleme bereitwillig anerkennenden Mechanismus dem Leben ein eigentümlicher Charakter zugestehen läßt, zeigt namentlich W. Roux. Er betrachtet als eine universelle elementare Eigenschaft der Lebewesen „die zur Dauerfähigkeit im Wechsel der Verhältnisse nötige Selbstregulation in der Ausübung aller Einzelfunktionen“, er sieht darin „diejenige von allen Leistungen, welche die Lebewesen am meisten von allen andern Naturkörpern unterscheidet, indem sie die direkte Anpassung an die wechselnden äußeren Verhältnisse bewirkt. Aus der unübersehbar langen, trotz des Wechsels der äußeren Umstände zahllose Generationen gleicher Art herstellenden Dauer der einzelligen Lebewesen ist mit Sicherheit zu schließen, daß auch die niedersten Lebewesen außer der Vererbung diese Selbstregulationsfähigkeit haben“ (s. *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen* XXIV. Bd., 4. Heft [1907], S. 685).

² S. Harald Höffding, *Moderne Philosophen* (1905) S. 67.

scheinungen der Kausalsatz nur unvollkommene Bestätigung zu finden vermag. Man zieht deshalb Hume wieder hervor und stellt seinen Empirismus gegen die Versuche auf, die Kant und der Evolutionismus machten, denselben zu überwinden. — Endlich verweist man auf das Bewußtsein der Initiative, des Vermögens, durch sein Denken und Handeln etwas Neues in die Welt zu setzen, und man betont mit Stärke die moralische Bedeutung dieses Vermögens.¹

Bei solcher Denkweise kann keinerlei Neigung bestehen, die charakteristischen Erscheinungen des Lebens auf unterlebendige Kräfte zurückzuführen, vielmehr wird an solchem Versuche des Mechanismus eine scharfe Kritik geübt. Am Mechanismus scheint verfehlt, daß er die Welt wie ein gegebenes und geschlossenes System behandelt, nicht als etwas im Fluß Befindliches, daß er daher alle Bewegung von innen her, sowie alle Möglichkeit eines wesentlichen Fortschrittes leugnet,² daß er den Verbindungen der Elemente nichts anderes zuschreiben will, als was jedem einzelnen zukommt,³ daß seine Erklärungen den Elementen beizulegen pflegen, was ihr Zusammensein aufweist,⁴ daß er nicht genügend beachtet, wie die genauere Erkenntnis des Lebensprozesses immer mehr die vermeintliche Isolierung der Elemente aufhebt.⁵

¹ Die hervorragendsten Vertreter dieser Diskontinuitätsphilosophie sind Renouvier († 1903) und E. Boutroux, dessen Werk *de l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine* (1895) 1907 in einer deutschen Übersetzung von Benrubi erschien.

² S. Bergson, *L'évolution créatrice* pag. 40: *L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que tout est donné.*

³ Sir Oliver Lodge, *Leben und Materie* (Übers.) S. 57: „Man begegnet häufig dem Satze, daß, was immer an Eigenschaften dem Ganzen zukomme, auch in den Teilen zu finden sei. Dieser Satz ist falsch. Ein Aggregat von Atomen kann Eigenschaften besitzen, die den einzelnen nicht zukommen, auch nicht im geringsten Grade.“

⁴ S. Lodge a. a. O. S. 47: „man konstatiert hier einfach das zu Erwägende und schiebt es dann den Atomen zu, in der Hoffnung, daß damit dem Fragen ein Ende gemacht sein wird.“ Bergson hat diesen Gedanken namentlich gegenüber der Entwicklungslehre Spencers verfochten, diese scheint ihm (s. *L'évol. créatr.* VI) darin zu bestehen: à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer.

⁵ S. Bergson, *L'évolution créatrice* pag. 205: *plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en*

Mit solcher Wendung zum Leben und seiner vordringenden Bewegung tritt auch die Zweckbetrachtung in ein anderes Licht. Die völlige Verwerfung der Zwecke in der Natur wurzelte in der lange vorherrschenden Neigung, das Leben nicht als ein Urphänomen zu fassen, sondern es vom Leblosen abzuleiten, in schroffem Gegensatz zur älteren Denkweise, die den ganzen Befund der Natur vom Lebendigen aus erklärte. In einer gewissen Rückkehr zu dieser, wenn auch in großer Verfeinerung der Betrachtung, treten nun die Tatsachen wieder mehr in den Vordergrund, die eine Richtung der Bewegung auf ein erst zu erreichendes Ziel, eine „Zielstrebigkeit“ (K. E. von Baer), sowie ein Zusammenstreben einzelner Elemente zu einem Ganzen zu zeigen scheinen. Die Schwierigkeit, das irgend vorstellbar zu machen, ohne die menschliche Art des Erwägens und Überlegens in die Natur hineinzutragen, hat schon Aristoteles stark empfunden,¹ uns Neueren muß sie noch größer erscheinen. Aber alle Schwierigkeit dürfte nicht dazu führen, Tatsachenkomplexe zurückzustellen und geringzuachten, weil sie sich nicht dem Rahmen des Mechanismus fügen. Haben sich doch die Theorien den Tatsachen, nicht diese jenen anzupassen.

Das Hauptbedenken, das gegen den Vitalismus und die Teleologie auch in der neueren Form erhoben wird, ist, daß das von ihnen behauptete Gestaltungsprinzip „einfach alles, und zwar auf dieselbe Weise“ erklärt, ohne daß wir von den für die verschiedenartigen zweckmäßigen Gestaltungen notwendig verschiedenen determinierenden Faktoren und deren Wirkungsweisen etwas erfahren können.² In weiterer Ausführung dessen sagt Roux, der „stets verbleibende letzte Probleme“ keineswegs leugnet: „Es ist überaus leicht, zweckmäßig Erscheinendes von einem wirklich zwecktätigen Agens abzuleiten. Diese letzte Annahme bleibt uns immer noch, wenn die andere wirklich als nicht zureichend erwiesen ist, was jetzt erst kurz nach dem Beginn exakter kausaler Forschung zwar vielfach so scheinen

lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle.

¹ S. z. B. Phys. 199a, 17: εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἐνεκά τοῦ, ὅτλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν. ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἀλλήλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα. μάλιστα δὲ φανερόν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ. ὅθεν διαποροῦσι τινες πότερον νῦν ἢ τινὶ ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ τ' ἀράχνη καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα.

² S. W. Roux im Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen, XXVI. Bd., 4. Heft (1907), S. 687.

mag, aber doch nicht bewiesen werden kann. Sehr schwer ist es dagegen, solches „scheinbar Zweckmäßige“ von nicht zwecktätigen Agentien abzuleiten. Erstere Lösung aber läßt alle in den verschiedenen Fällen verschiedenartigen Determinationen unbekannt, verlegt sie in ein in seinen Wirkungsweisen nicht aufhellbares Prinzip. Wir aber möchten auch diese „Bestimmungsfaktoren“ und ihre Wirkungsweisen erforschen. Gemeinsam ist uns beiden die Erforschung der physikalisch-chemischen Ausführungsfaktoren des Determinierten, denn daß das durch seelisches Wirken „Determinierte“ durch physische Faktoren ausgeführt wird, geben ja auch unsere Gegner zu“ (S. 688). So ist die Sache mitten im Fluß, aber aus Bewegung und Zusammenstoß läßt sich ein Fortgang des Wissens mit Sicherheit hoffen.

γ. Das Problem auf gesellschaftlichem Gebiet.

Daß zum Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenseins der Mechanismus nicht ausreicht, ist ohne Mühe zu zeigen, schwierig aber ist, ähnlich wie bei der Natur, ihm gegenüber zu einer positiven Behauptung zu kommen. Von den bloßen Einzelementen her läßt sich irgendwelches Interesse für das Ganze, irgendwelche innere Gegenwart des Ganzen, irgendwelche Hoheit und Selbständigkeit des Ganzen, wie z. B. des Staates, irgendwelcher geistige Charakter des Ganzen in keiner Weise begreiflich machen.¹ Die mechanische Theorie müßte die Gemeinschaft in ein seelenloses Räderwerk verwandeln, in dem jeder nur seine eigenen Ziele verfolgt; eine gemeinsame Gedankenwelt wäre dabei unmöglich. Auch die Rechtsidee, worauf die Anhänger der mechanischen Theorie sich gern berufen, ist von hier aus nicht zu erklären, sie könnte hier nur als ein mystisches Gebilde erscheinen. Denn der Rechtsgedanke entwickelt sich nie vom natürlichen Einzelwesen, sondern nur vom Vernunftwesen her, ein solches aber ist nicht möglich ohne Begründung in einer Welt der Vernunft. Das Recht kann vom bloßen Individuum her zu entstehen nur scheinen, wenn dabei unvermerkt dem natürlichen Einzelwesen das vernünftige Geisteswesen untergeschoben wird. So geschah es namentlich in der englischen Aufklärung, wie denn die politischen und wirtschaftlichen Systeme eines Locke und eines A. Smith einen durchgängigen Widerspruch in sich tragen: sie arbeiten mit Größen der

¹ Vortrefflich hat dies neuerdings Gierke ausgeführt: „Das Wesen der Verbände“, Rektoratsrede. Berlin 1902.

Natur und behandeln sie wie Größen der Vernunft. Wer die Vermengung erkennt, der durchschaut zugleich die Unzulänglichkeit des hier gebotenen Ganzen.

Aber mit dem Nein ist nicht schon über das Ja entschieden, die mechanische Lehre abweisen heißt nicht die organische anerkennen. Der Begriff des Organischen ist uns aus einer älteren, andersartigen Kultur überkommen, er trägt die Färbung der antiken Gesellschaftslehre und Weltanschauung. Die Vorkämpfer der organischen Lehre möchten ihn davon befreien; sie können sich darauf berufen, daß wir oft mit Begriffen arbeiten, die der Lauf der Geschichte über die Enge der anfänglichen Fassung weit hinausgebildet hat. Aber bei solchen Fragen liegt alles an der besonderen Art des Falles. Es will uns nun scheinen, daß jenes Anfängliche dem Begriffe zu fest anhafte, um nicht leicht den Gedanken auf die Stufe älterer Denkart zurückzuziehen. Die Verwendung des Begriffs Organismus für das gesellschaftliche Gebiet ist zunächst eine bloße Analogie; mögen gewisse Übereinstimmungen zwischen einem organischen Lebewesen und einer gesellschaftlichen Ordnung bestehen: ob sie das Wesentliche und das charakteristisch Geistige treffen, daran läßt sich recht wohl zweifeln. Zunächst bildet der zur Aufklärung herangezogene Bau der Lebewesen selbst ein schweres Problem und ist, wie wir sahen, eben heute wieder ein Gegenstand härtesten Streites; von seinen philosophischen Definitionen, wie sie Aristoteles und, fügen wir hinzu, auch Kant und seine Nachfolger gaben, hat Lotze mit Recht gesagt, daß sie mehr das Rätselhafte des Eindrucks wiedergeben als eine Erklärung enthalten. Beim Begriff des Organischen bringt uns nicht, wie es wohl scheinen kann, die Natur die Sache sicher und fest entgegen, sondern es wird von uns eine eigentümliche Vorstellungsweise in die Natur hineingetragen und wird, dort ins Anschauliche und Körperliche gestaltet, dem Geist wieder zugeführt. Warum dieser Umweg? Enthält er nicht die Gefahr eines Einströmens naturhafter Größen in das Geistesleben, oder doch des Einsetzens eines bloßen Bildes für eine Erklärung?

Das Hauptbedenken aber ist das zähe Fortleben der griechisch-mittelalterlichen Denkweise in diesem Begriff; es droht, den notwendigen Gedanken an eine innerlich überwundene Stufe zu binden. Die organische Theorie der älteren Zeit betrachtet den Einzelnen ganz und gar als ein Glied des Ganzen, sie läßt, bei präziser Fassung, ihn völlig in das Verhältnis zum Ganzen aufgehen, sie kennt

keinerlei Selbständigkeit, keinerlei Recht des Einzelnen gegen das Ganze. Das war von vornherein nur möglich durch eine Vermengung von Staat und menschlicher Gemeinschaft überhaupt; was immer das Zusammenleben für den Menschen bedeutet, das ward für den Staat in Anspruch genommen; so konnten Ethik und Politik, individuelles und gesellschaftliches Lebensziel als völlig gleichartig gelten.

In Wahrheit ist jene organische Lehre nicht einmal der treue Ausdruck des Staatslebens auf der Höhe der griechischen Kultur, sondern sie ist ein Gebilde der Philosophen, ein Unternehmen, der beginnenden Auflösung in lauter individuelle Lebenskreise zu widerstehen, sie ist der Versuch einer Restauration, erfolglos wie alle derartigen Versuche. Ja die Philosophen selbst haben am meisten dazu getan, ihre Forderung unmöglich zu machen, indem sie vor allem den Menschen über den bloßgesellschaftlichen Lebenskreis durch die Eröffnung eines neuen Lebensideals der wissenschaftlichen Forschung hinaus hoben. Derselbe Aristoteles, der den Staat für früher (d. h. begrifflich früher) erklärt als den Menschen, sieht nur in dem theoretischen Leben mit seiner Richtung auf das große All ein wahrhaft glückseliges Leben. Und damit formuliert er nur die durchgehende Überzeugung der gesamten griechischen Philosophie, zu deren Hauptverdiensten die Befreiung des Individuums von der gesellschaftlichen Umgebung gehört. Die Hauptstätte der organischen Lehre ist das Mittelalter. Hier ward in der Kirche das gesellschaftliche Ganze dem Individuum unbedingt überlegen, hier erhob es den Anspruch, dem Menschen alle Geistigkeit zuzuführen, hier bemaß sich alle Bedeutung der Einzelnen nach der Stellung im Ganzen, hier ward das Ganze zum Gewissen der Menschheit. Auch die wirtschaftliche Gestaltung des Mittelalters bildet ein Ordnungssystem, das aus sicherer Überlegenheit dem Einzelnen seine Stellung zuweist. Ja die gesamte Gedankenwelt hat eine hierarchische Gestalt, indem von gewissen Zentralwahrheiten der Religion und Metaphysik den einzelnen Gebieten ihre Richtlinien vorgeschrieben werden, die sie nur weiterzuführen, nicht zu prüfen oder zu ändern haben. Für diesen Stand mag Vorstellung und Ausdruck „organisch“ als angemessen erscheinen.

Für die Neuzeit aber ist nichts charakteristischer, als daß sich das Leben von solcher Bindung an einen sichtbaren Mittelpunkt befreit und über die ganze Fläche des Daseins gleichmäßig ausgedehnt hat: die Individuen sind geistig wie gesellschaftlich selbständig geworden, und die einzelnen Lebensgebiete wollen ihre Probleme selb-

ständig behandeln, sie wollen, jedes an seiner Stelle, auch um das Ganze kämpfen. Dem an die mittelalterliche Denkweise Gewöhnten muß das als ein kecker Abfall, als eine eigenwillige Auflösung aller Zusammenhänge erscheinen, wie es denn selbst freier und universaler denkenden Katholiken recht schwer zu werden pflegt, die eigentümliche Art und ein eigentümliches Recht des Protestantismus anzuerkennen. In Wahrheit bedeutet jene Abwendung vom Mittelalter nicht die Preisgebung aller, sondern nur die sichtbarer Zusammenhänge; die Größe der Neuzeit liegt in der Entfaltung und Verfechtung der Überzeugung, daß das Geistesleben als Ganzes an jeder Stelle gegenwärtig sei und sich zu voller Tätigkeit bringen lasse; so braucht der Mensch Zusammenhänge nicht erst von draußen her zu empfangen, sondern sie umfassen ihn von innen her; mit ihrer vollen Aneignung aber erhält er eben durch die innere Bindung eine sichere Überlegenheit gegen alle sichtbare und menschliche Ordnung. Da solche Bindung sich nie von außen erzwingen läßt, sondern eine eigne Entscheidung und Zuwendung verlangt, so ist sie kein Gegensatz, sondern eine Zwillingschwester der Freiheit. Auch verleiht erst solche Wendung dem Leben den Charakter der reinen Innerlichkeit, während es unvermeidlich ein Moment des Äußeren und Äußerlichen behält, solange der Einzelne an erster Stelle einer sichtbaren Ordnung angehört. Persönlichkeiten wie Luther und Kant stellen uns deutlich genug vor Augen, wie sehr diese Umwälzung, dieser Fortgang von einem sichtbaren zu einem unsichtbaren Ganzen, diese Möglichkeit und diese Forderung, an jeder Stelle ursprüngliches und unendliches Leben zu erwecken, den Anblick der menschlichen Wirklichkeit umgestaltet.

Solche Umwälzung aber trägt einen Bruch mit der organischen Lehre in sich; diese muß nun als zu eng und beengend empfunden werden. Der Mensch geht nicht auf in das Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung und noch weniger in das zur politischen Gemeinschaft; auch hat das Ganze, das uns umfängt, einen geistigen Charakter nicht als einen festen, aller Gefährdung entzogenen Besitz, aus dem die Individuen mühelos schöpfen, sondern was immer sich im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben an gemeinsamen Vorstellungen, Einrichtungen u.s.w. gebildet hat, das verliert seinen geistigen Charakter sofort, wenn es nicht durch die Arbeit der Individuen, namentlich durch die großer Persönlichkeiten, immerfort mit neuem Leben erfüllt wird; wie überhaupt, so erhält sich auch im gesellschaftlichen Ganzen

die Geistigkeit nicht durch ihr bloßes Dasein, sondern nur durch eine fortwährende Erneuerung, durch ein unablässiges Schaffen. Das scheint uns die Hauptgefahr der organischen Lehre, daß sie als ein für allemal vorhanden betrachtet, was immer neu aus freier Tat hervorgehen muß; sie will im Gegensatz zum Naturalismus dem Zusammenleben einen ethischen Charakter geben, aber sie gerät dabei in Gefahr, das Ethische selbst als ein Ruhendes und damit naturhaft zu fassen. Es ist das dieselbe Gefahr, der die Romantik oft erlegen ist: der Rückschlag gegen die bloße Reflexion führt unter die Macht von Naturbegriffen. Warum sollen wir also die notwendige Wahrheit einer so problematischen Form verketteten, warum nicht für die Eigentümlichkeit geistiger Zusammenhänge Formen suchen, die der modernen Stufe des Lebens entsprechen?

3. Gesetz.

a) Zur Geschichte.

Der Begriff des Gesetzes steht heute im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit; man streitet über seine Ausdehnung und man streitet über seinen Inhalt, besondere Fassungen kommen auf und finden Freunde und Feinde, die Auseinandersetzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ist hier besonders lebhaft, ja erregt. Um nichts weniger scheint hier gekämpft zu werden als um die Eigentümlichkeit der einzelnen Wissenschaften wie um den Gesamtcharakter der wissenschaftlichen Arbeit. So breitet sich eine schier unermessliche Fülle von Erörterungen aus; unsere Betrachtung kann an die Probleme, die dabei in Frage stehen, mehr nur erinnern als sie zu fördern hoffen.

Der Begriff des Gesetzes ist vom Bereich des Menschen zur Natur gewandert, hat hier eine neue Gestalt gewonnen und kehrt mit ihr zum Menschen zurück, um auch sein Leben und Handeln in ein neues Licht zu rücken. Er ist ein sinnfälliges Beispiel der Erscheinung, daß der Mensch sein eignes Bild in das All hineinsieht und es, erweitert wie umgewandelt, aus ihm zurückempfängt. Dem einen dünkt das ein bloßer Zirkel und Anthropomorphismus, der andere erhofft von solchem Ausgehen und Zurückkehren eine innere Erweiterung des Menschen.

Zu einem Hauptpunkt der Arbeit machte den Begriff des Gesetzes erst die Neuzeit, bemerkenswerte Anfänge reichen aber in das Altertum zurück. Der Ausdruck Naturgesetz geht zuerst nicht auf die Außenwelt, sondern auf die eigne Natur des Menschen, er bezeichnet das ungeschriebene Gesetz im Gegensatz zum geschriebenen.¹

¹ Über den geschichtlichen Ursprung des Terminus Naturgesetz handelt E. Zeller „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ 1883 (Abh. der K. Pr. Akad. d. W.) und mit besonderer Umsicht und Gründlichkeit R. Hirzel ἄγραφος νόμος (Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 20. Bd.). Nach ihm bedeutet ἄγραφος νόμος zunächst die altüberlieferte Sitte und Gewohnheit, diese Be-

Für die Natur als Außenwelt verwenden Plato und Aristoteles den Ausdruck nur an vereinzelten Stellen und geben ihm dabei keine technische Zuspitzung,¹ andere Bezeichnungen sind ihnen geläufiger für den Begriff.² Öfter haben den Ausdruck Naturgesetz zuerst die Stoiker verwandt, wobei religiöse Vorstellungen zur Vermittlung dienten; „der Begriff der göttlichen Gesetze war es, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete“ (Zeller). Den Stoikern konnte das von der Gottheit begründete Gesetz zugleich als die eigne Ordnung der Dinge gelten, weil ihnen die Gottheit nicht sowohl eine jenseitige Macht als die der Welt innewohnende Vernunft bedeutete. Der Ausdruck überschritt dann bald die Grenzen der Schule; unter den Römern hat ihn öfter gleich der erste Philosoph Lucrez (foedera, foedus, leges naturae). Der Einbürgerung des Aus-

deutung erhielt sich durch das ganze Altertum. Aber daneben kam (seit Thukydides) die andere der göttlichen, der ins Herz geschriebenen Gesetze auf. S. 40 heißt es hier von der Revision und Reform der solonischen Gesetzgebung, welche Kleisthenes ausführte: „Wie diese Reform nur durch die Macht des Demos gelang, so diente sie auch dessen Zielen und Absichten, und es ist begreiflich, daß von an das Volk von Athen in seinen Gesetzen das Bollwerk des jungen Staates von Athen erblickte. Von hier an datiert der Kultus, der mit dem Gesetz und seinem Namen getrieben wurde. Die Weihe gaben ihm die Taten und der siegreiche Ausgang der Perserkriege“ S. 50. „Wahrscheinlicher ist, daß der Name (ἄγραφος νόμος) erst im Gegensatz zum γεγραμμένος λόγος aufkam, und sicher, daß er erst durch diesen Gegensatz seine schärfere Bedeutung erhielt.“ Über den Gegensatz von νόμος und φύσις s. dort S. 82ff. S. ferner die noch genauere Untersuchung in „Themis, Dike und Verwandtes“ S. 386—411.

¹ Die einzigen Stellen sind Plato Timaeus 83 E: καὶ ταῦτα μὲν δὲ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους. Arist. de caelo 268 a, 10 ff: καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν αἴρσι. τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥστερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἀγιστείας χρωμέθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. Wie νόμος bei den Philosophen leicht einer künstlichen Zubereitung angenähert und dem Wesen entgegengestellt wird, zeigt u. a. Aristot., Phys. 193 a, 14: οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὕσαν ἐκείνην, ἣ καὶ διαμένει πάντα πάσχουσα συνεχῶς.

² Namentlich gehört hieher ἀνάγκη (meist im Plural), das sowohl in der ältesten medizinischen Literatur als bei Demokrit, Xenophon (z. B. Memor. I, 1, 11), Plato (z. B. leges 967 A), Aristoteles nicht selten vorkommt. Es dürfte der griechischen Forschung der Begriff des Naturgesetzes zuerst in der Astronomie und in der Medizin aufgegangen sein.

drucks war förderlich die im späteren Altertum übliche Personifikation der Gesamtnatur, indem sie die Regelmäßigkeit ihres Geschehens als den Ausdruck eines ordnenden Willens verstehen ließ. Einen tieferen Einfluß auf die wissenschaftliche Arbeit erlangte aber der Begriff des Naturgesetzes im Altertum nicht, namentlich wohl wegen des Übergewichts einer künstlerischen und teleologischen Naturbetrachtung, welche nicht zur Zerlegung in elementare Vorgänge und zur Ermittlung ihrer Regelmäßigkeiten trieb. Die Kirchenväter nahmen den Ausdruck auf und verstärkten seine religiöse Färbung, einem Augustin sind die Naturgesetze bloße Gewohnheiten göttlichen Handelns, Gewohnheiten, die zu Gunsten besonderer Zwecke jeden Augenblick verlassen werden können. So stören Wunder und Naturgesetze einander nicht. Im Mittelalter tritt der Ausdruck sehr zurück; Naturgesetz (*lex naturae*) bezeichnet hier das innere Moralgesetz, nicht die Ordnung der Außenwelt.¹ Um so mehr hat die Neuzeit „Naturgesetz“ in den Vordergrund gerückt, an kaum irgendwelchem anderen Begriff hat sie so sehr ihr Selbstbewußtsein gefunden und ihre eigentümliche Art erwiesen. Ein Allgemeineres der Denkweise und die besondere Gestaltung der Arbeit verstärken einander dabei gegenseitig. Das Naturgesetz, als Ordnung des Geschehens, nicht des Sollens, als Ausdruck der einfachen Wirkformen der Elemente, hatte die volle Neigung der damaligen Menschheit für sich, weil es ein Verstehen der Wirklichkeit nicht aus jenseitiger Ordnung, sondern aus ihrer eignen Natur versprach, und weil es diese Natur ohne alle menschliche Zutat und Verfälschung bei sich selbst zu erschließen schien. Dazu kam das der modernen Wissenschaft eigentümliche Streben nach einer neuen, einer exakten Begreifung der Natur durch eine Zerlegung der Wirklichkeit in kleinste Elemente und eine Durchleuchtung von

¹ Der Ausdruck *leges naturae* war so fremdartig geworden, daß der Beginn der Aufklärung ihn glaubte rechtfertigen und verteidigen zu müssen. So z. B. Clauberg op. omn. 103: *Est qui hic nodum in scirpo quaerat, quod leges sint tantum causae morales, quae imperant, non efficiunt, quae materiae, utpote rationis experti, ferri non possunt. Causa autem hujus appellationis (Naturae legum) est in propatulo. Quemadmodum enim rebus ratione praeditis Deus leges imposuit morales, quas abservando bene agunt, transgrediendo peccant, ita voluit res omnes naturales certo semper ordine, certis legibus moveri ac quiescere, quas quidem leges ipsae illac res, utpote causae necessariae, non possunt non observare.* Auch hier liegt die Bedeutung der religiösen Denkweise für die Bildung und Verwendung des Begriffes deutlich zutage.

daher. Die völlige Umwandlung des Weltbildes, die daraus hervorging, hatte drei Hauptstufen: Analyse, Gesetz, Entwicklung; das Gesetz mit seiner Ermittlung der einfachen Wirkformen der Elemente ist das Rückgrat des Ganzen, erst mit ihm wird eine Präzision der Erkenntnis erreicht und eine vollständige Unterwerfung der Wirklichkeit unter den Gedanken angebahnt. Wie aber die Zurückführung auf einfache Vorgänge die Natur durchsichtig zu machen schien, so gewährte sie zugleich die Möglichkeit neuer Kombinationen der Elemente zu Gunsten menschlicher Zwecke. Das Gesetz ist der Punkt, wo das Streben nach engster Verbindung von Theorie und Praxis, das der neueren Forschung von Anfang an innewohnt, sich in wirksame Arbeit umsetzt. Denn hier wird der Endpunkt des Erkennens zum Ausgangspunkt des Handelns; aus vereinzelt und zufälligen Funden ist die Technik eine selbständige und lebensumspannende Macht nur mit Hilfe der Gesetze geworden. So laufen bei ihnen alle Fäden zusammen als dem Mittelpunkt der geistigen Arbeit; sie bilden den klarsten Ausdruck des modernen Verlangens nach immanenter und sachlicher Erklärung, nach analytisch-präziser Begreifung, nach einem aktiveren Verhältnis des Menschen zu seiner Naturumgebung.

Aber zugleich war das Gesetz in dem neuen Sinne eine schwere Aufgabe und eine Sache mannigfachster Verwicklung. Im Streben nach Gesetzen verschlingt sich eng Erfahrung und Vernunft. Regelmäßigkeiten werden entdeckt, und es entsteht eine große Freude daraus, daß was im ersten Eindruck wirr durcheinander läuft, einer schärferen Betrachtung geordnete Reihen zu erkennen gibt. Aber man verbleibt nicht bei der bloßen Konstatierung mehr oder weniger verwickelter Tatsachen, man möchte diese zerlegen und auf einfache, letzte, allgegenwärtige Elemente zurückführen, zugleich aber statt eines bloßen Nach- und Nebeneinander einen kausalen Zusammenhang erreichen; man strebt von empirischen zu rationalen, von beschreibenden zu erklärenden Gesetzen, die notwendig und allgemeingültig sind. Nur solche rationale Gesetze dürfen ausschließlich herrschen wollen, sie können keine Ausnahmen, also auch nicht das Wunder dulden. Sie werden nach möglichster Einfachheit streben und alle Mannigfaltigkeit als Ausdruck eines durchgehenden Geschehens zu verstehen suchen. Auch werden diese Gesetze auf einem präzisen Ausdruck, einer bestimmten Formel bestehen, da nur eine solche zur Beherrschung des Tatbestandes zu führen vermag. Diesen präzisen Ausdruck gibt

dem Naturgesetz vornehmlich die Mathematik. So konnte Newton die Aufgabe echter Naturforschung darin setzen, unter Verzicht auf die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurückzuführen,¹ und Kant behaupten, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“ (IV, 360 Hart.). Aber solche Wendung stellt schwere Aufgaben und legt manche Irrungen nahe. Oft wird bloß empirischen Verallgemeinerungen beigelegt, was nur den Gesetzen strengster Fassung zukommt; kaum hat jemand mehr von der Ausnahmslosigkeit, der Unveränderlichkeit der Gesetze gesprochen als derselbe Comte, dem sie nur eine Beschreibung der Erfahrung bedeuten sollten. Zugleich gibt die bloße Regelmäßigkeit sich leicht wie einen völligen Abschluß, die Aufgabe scheint gelöst, wo sie eben nur bezeichnet ist. Der Begriff des Gesetzes hat oft dogmatisierend gewirkt, nirgends mehr als auf dem Gebiet der Biologie, wo oft sehr verwickelte Erscheinungskomplexe sich den Anschein strenger Gesetze gaben und deren Forderungen stellten.

Zu solchen Verwicklungen aus der Durchführung der weiteren Fassung kommen Störungen aus einem mehr oder minder versteckten Fortwirken des älteren Gesetzesbegriffes mit seiner Beziehung auf ein überlegendes Wollen. Das geschieht, wenn Denker des 17. und 18. Jahrhunderts aus der Gesetzlichkeit der Natur eine gesetzgebende Gottheit glauben erschließen zu können. Aber es geschieht auch, wenn in umgekehrter Richtung eine pantheistische Denkweise die Gesetze wie lebendige Mächte behandelt und sie als einen Gegenstand andächtiger Verehrung an die Stelle der Gottheit setzt.² Auch darin steckt ein Fortwirken der älteren Art, daß das Gesetz oft wie eine über den einzelnen Vorgängen schwebende Macht behandelt

¹ S. den Beginn der *philosophiae naturalis principia mathematica*: *Missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare.*

² So zieht sich von Giordano Bruno durch die Neuzeit bis zur Gegenwart ein gewisser Kultus des Naturgesetzes. Bruno sucht das Höchste in *inviolabili intemerabilique naturae lege*, in *bene ad eandem legem instituti animi religione* (*de universo et immenso* 653). Je skeptischer sich heute die Menschen zur Religion verhalten, desto blindere Verehrung pflegen sie dem Naturgesetz zu zollen.

wird, die ihnen die Bahn vorschreibt.¹ Endlich gehört auch das hieher, daß, je kecker die Behauptung eines Gesetzes und einer Gesetzesformel auftritt, sie desto leichter Eingang findet. Eine Tatsache pflegen wir zu prüfen, ehe wir sie anerkennen; an einem Gesetze zu zweifeln, das scheint eine Sünde gegen den Geist der Wissenschaft. So überträgt sich die Autorität, die das Gesetz als ein praktisches Gebot hat, zu Unrecht auf das Gesetz des Geschehens: auch für dieses wird schleunige Zustimmung verlangt und keinerlei Widerspruch geduldet. Wie hätte ohne solchen kritiklosen Respekt das berüchtigte „eherne Lohngesetz“ eine so große Rolle spielen können! Namentlich die Formel wirkt dabei Wunder. Wie viel weniger hätte Malthus die Geister bewegt, wenn er seiner Lehre von der Bevölkerungszunahme nicht die bekannte mathematische Formel gegeben hätte! „Man liebt die Sicherheit“, so klagte schon Pascal; man hält aber leicht für sicher, was keck und selbstbewußt auftritt.

Aber so mißlich das alles sein mag, solche menschliche Irrungen sind eine unvermeidliche Begleiterscheinung jeder großen Wendung, an den Gesetzen selbst dürfen sie nicht irre machen. Überblicken wir also rasch die intellektuelle Bewegung, die der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit hervorgerufen hat und unablässig hervorruft.

b) Der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit.

Die Naturgesetze haben ihre eigentümliche Ausprägung im Gebiet der unorganischen Natur gefunden; so war es eine Übertragung der Größen und Methoden dieses Gebietes, welche das Vordringen des Gesetzesbegriffes in andere Disziplinen begleitete. Dabei mußte aber — früher oder später — bemerklich werden, was in ihm selbst an Problemen und auch Schranken liegt. Beim Gesetze ist alle Aufmerksamkeit den Formen des Geschehens zugewandt, die Kräfte und Ursachen bleiben im Hintergrund; wird solche Zurückstellung überall möglich sein, und wird das Hervortreten dieses Problems

¹ Mit Recht bemerkt darüber Sigwart (Logik II, ², 512): „Eine leere rhetorische Phrase ist es von Naturgesetzen so zu sprechen, als ob die bloße Formel eine magische Macht über die Erscheinungen übe und ihnen etwas zumutete, was nicht aus ihrer eignen Natur von selbst folgte. Gesetze können nie Gründe des wirklichen Geschehens sein, sondern nur die konstante Art und Weise ausdrücken, wie reale Dinge sich verhalten.“

nicht den Anblick des Ganzen verändern? Beim Gesetze wird die Wirklichkeit in lauter einzelne Vorgänge zerlegt und alles beherrschende Ganze entfernt; sollte das für alle Gebiete taugen? Beim Gesetze bildet jedes einzelne Geschehen nur einen Sonderfall eines allgemeinen, alle Individualität wird hier für die Wissenschaft ausgeschaltet; wird das Individuelle sich überall mit einem so bescheidenen Platz begnügen, wird es nicht aller versuchten Gleichmachung eine unvergleichliche Art entgegensetzen? Endlich erscheint beim Gesetze, namentlich wenn es nicht bloß beschreiben, sondern auch erklären will, das Geschehen als völlig determiniert und unweigerlich festgelegt; für freie Entscheidung, für eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten gibt es hier keinen Platz. Werden sich dem alle Lebensgebiete fügen?

Probleme also in Hülle und Fülle, durch alle einzelnen hindurch aber das Gesamtproblem, wie weit die mechanischen Naturbegriffe die ganze Wirklichkeit unter sich zu bringen vermögen. Der Widerstand gegen den Gesetzesbegriff kann dabei eine schroffere und eine mildere Form annehmen: entweder wird der Gesetzesbegriff für ein besonderes Gebiet ganz und gar abgelehnt, oder er wird, unter Ablösung von der naturwissenschaftlichen Fassung, dessen Besonderheit angepaßt. Aus beidem zusammen erwächst eine höchst lebhafteste Bewegung, die nicht wenig dazu beigetragen hat, die Eigentümlichkeit der einzelnen Gebiete in klares Licht zu stellen.

Es beginnt aber die Ausbreitung des Gesetzesbegriffes über die Natur hinaus schon im 17. Jahrhundert, namentlich findet er schon damals Eingang in die Psychologie. Das 18. Jahrhundert setzt die Bewegung fort und führt sie tiefer in die einzelnen Gebiete ein.¹ Ihren Höhepunkt aber erreicht jene erst im 19. Jahrhundert, namentlich in seiner zweiten Hälfte.

Es wirkte hier manches dahin zusammen, das Gesetz in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit zu rücken. Vor allem das

¹ Mit besonderer Energie hat Montesquieu den Gesetzesbegriff verfochten. Er sagt gleich in den Anfängen seines *esprit des lois*: les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois: la divinité a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. Und etwas weiter: il y a donc une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.

Selbständigwerden der einzelnen Wissenschaften. Je weniger sie fernerhin von der Philosophie Prinzipien und Regeln entlehnen wollten, desto mehr mußten sie darauf bedacht sein, in ihrem eignen Gebiet durchgehende Begriffe und feste Zusammenhänge zu finden. In den Gesetzen aber hofften sie solche zu finden; mit ihrer Hilfe schien der unermeßliche Stoff sich ordnen und gliedern zu lassen, schien auch eine Vergleichung verschiedener Reihen und Gruppen des Geschehens möglich zu werden. Diese Bewegung erhielt eine besondere Spannung durch das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Die glänzenden Erfolge der Naturwissenschaften haben auch ihre Expansionskraft, ihr Streben nach Beherrschung des gesamten intellektuellen Reiches gesteigert, namentlich scheint die Entwicklungslehre Weltbegriffe zu liefern, denen kein Gebiet sich entziehen kann; so dringt die naturwissenschaftliche Denkweise mit ihren Begriffen tiefer und tiefer in die anderen Gebiete hinein. Aber zugleich werden diese zum Widerstande gereizt und zur Besinnung auf ihre Eigentümlichkeit getrieben, es entsteht ein lebhafter Kampf, dessen Fortgang die Unterschiede immer mehr zum Bewußtsein gebracht hat.¹

¹ Ein anschauliches Bild von der Bewegung in der Sprachwissenschaft liefert B. Delbrück in der Abhandlung „Das Wesen der Lautgesetze“ (Annalen der Naturphilosophie I, 277ff.). Nachdem schon Fr. Schlegel und Bopp die Sprachwissenschaft in Vergleich mit der Naturwissenschaft gestellt hatten, ohne jedoch sie zu den Naturwissenschaften zu rechnen, gab Schleicher der Sache eine schärfere Zuspitzung. Sein Bekenntnis geht dahin (Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft, S. 7): „Die Sprachen sind Naturorganismen, die, ohne vom Willen des Menschen bestimmbar zu sein, entstanden, nach bestimmten Gesetzen wuchsen und sich entwickelten, und wiederum altern und absterben; auch ihnen ist jene Reihe von Erscheinungen eigen, die man unter dem Namen „Leben“ zu verstehen pflegt. Die Glottik, die Wissenschaft der Sprache, ist demnach eine Naturwissenschaft, ihre Methode ist im Ganzen und Allgemeinen dieselbe, wie die der übrigen Naturwissenschaften.“ Demgegenüber haben, wie Delbrück näher ausführt, andere Forscher, unter ihnen namentlich Whitney, zur Geltung gebracht, daß sich bei der Entstehung und Veränderung von Sprachen nirgends dem Sprachstoff innewohnende Lebensgesetze, sondern immer nur menschliche Handlungen finden. Als ein solcher Ausfluß menschlichen Handelns und Willens ist die Sprache kein Naturorganismus, sondern eine Institution, eine von den Institutionen, welche die menschliche Kultur ausmachen. Damit muß auch das Sprachgesetz anders gefaßt werden als das Gesetz eines Naturorganismus. Delbrück kommt in seiner Untersuchung der Lautgesetze zu dem Ergebnis, daß, so sehr diese *sui generis* sind, kein Grund vorliegt, ihnen deswegen den Namen von Gesetzen abzusprechen. „Denn wir verstehen auch bei

Von der Welt des Leblosen ausgegangen, hatte das Naturgesetz sich zunächst des Reichs des Lebendigen zu bemächtigen; auf wie viel Widerstand es dabei stieß, und wie der Kampf eben jetzt wieder in vollem Gange ist, das hat uns im vorigen Abschnitt beschäftigt. Die Übertragung des Naturgesetzes auf die Seele war schon durch Descartes nahegelegt und wurde durch Spinoza großartig ausgeführt; alles Seelenleben verwandelt sich hier in ein Gewebe von Einzelvorgängen, die ganz nach Art der mechanischen Natur sich bewegen und wirken. Leibniz läßt jede Monade ihren eignen Gesetzen folgen und unterscheidet von den „physiko-mechanischen“ Gesetzen der Körper die „ethiko-logischen“ der Seelen (736 b, Erdm.). Psychologische Gesetze in strengerem Sinne haben namentlich die Engländer aufgebracht, so die Assoziationsgesetze; in Deutschland geht die Bewegung über Wolff zu Herbart fort, der die mathematische Formel auch in das Innere des Seelenlebens einführen möchte. Zugleich aber fehlt es nicht an Männern, welche die eigentümliche Art des Seelenlebens mit seiner inneren Einheit, seiner Beweglichkeit, seiner Individualität zur Geltung bringen und damit auch dem, was hier sich an Gesetzen aufstellen läßt, eine deutliche Grenze weisen.¹

Entscheidend für die Behandlung der inneren Welt und die Stellung der Gesetze in ihr ist die Frage, ob in dem Geistesleben eine neue Stufe und selbständige Art der Wirklichkeit anerkannt wird oder nicht. Wo jenes geschieht, kann über einen wesentlichen Unterschied von allem naturgesetzlichen Geschehen keinerlei Zweifel sein. Die Naturgesetze sind die rein gefaßten Wirkformen des Geschehens, schlichte und einfache Tatsächlichkeit. Nun muß auch das Gesetz geistiger Art in irgendwelcher Tatsächlichkeit wurzeln; haltlos

anderen Wissenschaften unter Gesetzen nichts weiter, als den Ausdruck für Gleichmäßigkeiten, welche zwar im Einzelfalle nicht rein hervortreten, von denen wir aber annehmen, daß sie stets rein hervortreten würden, wenn im Einzelfalle alle anderswoher kommenden störenden Einwirkungen entfernt werden könnten“ (308).

¹ So bemerkt Sigwart, dessen Untersuchungen über alle diese Probleme besonders klar und eindringend sind, über die Assoziationsgesetze (Log. II², 553): „Die Assoziationsgesetze deuten nur bestimmte Richtungen an, in denen unsere Reproduktionen verlaufen können, oder in vielen Fällen verlaufen, bestimmte Tendenzen der wirklichen Aneinanderreihung von Bildern oder Wörtern u. s. w.; Gesetze, aus denen jeder wirkliche Vorstellungsverlauf als notwendig nachgewiesen werden könnte, vermögen sie nicht darzustellen.“

in der Luft schwebende Gesetze, die doch eine Wirkung tun sollen, sind ein Unding.¹ Aber das Geistesleben, das den unentbehrlichen Halt gewährt, ist keineswegs ein voller Besitz des Menschen, sondern es ist für ihn, wenn auch zu seinem innersten Wesen gehörig, zugleich ein hohes Ziel, eine schwere Aufgabe, zugleich Natur und Ideal. Damit werden die Gesetze zu Normen, die nicht wirkungslos sind, die aber Widerstand finden und sich gegen ihn durchsetzen müssen.² Je nach der Eigentümlichkeit des intellektuellen, des ethischen, des ästhetischen Gebietes gestaltet sich der Widerstand und überhaupt der Lebensprozeß verschieden, wie wir alle wissen.

Nur das vielbehandelte Problem des Verhältnisses von Naturgesetz und Sittengesetz sei hier mit einigen Worten gestreift. Dies Problem ist namentlich durch Kant in den Vordergrund gebracht. Denn indem er die Moral über alles seelische Getriebe hinaushob, mußte sich das Sittengesetz mit seinem Soll vom Naturgesetz bis zu schroffem Gegensatz abheben. Einem Schleiermacher schien damit das Sittliche unter einen einseitigen Anblick gestellt und eines sicheren Haltes in der menschlichen Natur beraubt; das trieb ihn, den engen Zusammenhang von Natur- und Sittengesetz zu verfechten.³ Aber diesen berechtigten Gedanken hat Schleiermacher stark überspannt und das Charakteristische der Moral dadurch abgeschwächt. Wer die Moral zur Natur des Menschen rechnet, der gibt dem Begriff der Natur einen neuen Sinn und hat sie scharf von allem bloßen Dasein zu scheiden; so ist schließlich Kant in besserem Recht als Schleiermacher.⁴ Die unmittelbare Gleich-

¹ Mit Recht macht Husserl bemerklich, daß „jede normative und a fortiori jede praktische Disziplin eine oder mehrere theoretische Disziplinen als Fundamente voraussetzt, in dem Sinne nämlich, daß sie einen von aller Normierung ablösbaren theoretischen Gehalt besitzen muß, der als solcher in irgendwelchen, sei es schon abgegrenzten oder noch zu konstituierenden theoretischen Wissenschaften seinen natürlichen Standort hat“ (Logische Untersuchungen I, 47). S. auch S. 164: „Der Gegensatz von Naturgesetz als empirisch begründeter Regel eines tatsächlichen Seins und Geschehens ist nicht das Normalgesetz als Vorschrift, sondern das Idealgesetz im Sinne einer rein in den Begriffen (Ideen, reinen Gattungsbegriffen) gründenden und daher nicht empirischen Gesetzlichkeit.“

² Von neueren Untersuchungen darüber sei namentlich erwähnt Windelbands Abhandlung „Normen und Naturgesetze“ in den „Präludien“.

³ S. Werke zur Philos. II, 397–417.

⁴ Zeller „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ (1883) kommt hinsichtlich der Ethik zu dem Schlussergebnis: „Ihre Sätze sind nicht

setzung von Natur- und Sittengesetzen entspricht dem Stande der antiken Ethik; sie ist hinfällig geworden und widerspricht der weltgeschichtlichen Lage, nachdem das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben hat schwere Verwicklungen erkennen lassen. Auch wäre leicht zu zeigen, daß, wo immer moderne Denker die Sittengesetze prinzipiell als Naturgesetze faßten, der Verlauf der Untersuchung sie immer wieder zur Anerkennung einer abweichenden Art gezwungen hat.¹

Die dem 19. Jahrhundert eigentümliche geschichtlich-gesellschaftliche Denkweise mußte das Streben erzeugen, sowohl das gesellschaftliche als das geschichtliche Gebiet festen Gesetzen zu unterwerfen. Das Drängen auf Präzision vornehmlich unterscheidet die moderne Gesellschaftslehre, die Soziologie, von allen früheren Versuchen. Mit Hilfe der großen Zahl wird das Zufällige der individuellen Erscheinungen ausgeschieden, werden Durchschnitte ermittelt und die Grenzen abgesteckt, innerhalb derer etwaige Abweichungen liegen, werden Regelmäßigkeiten innerhalb des sozialen Gebietes aufgedeckt.² Je mehr aber die Forschung die Überraschung überwunden hat, welche das erste Gewahren von Regelmäßigkeiten innerhalb eines bis dahin scheinbar dem Zufall preisgegebenen Gebietes bewirkte, desto kritischer ist man gegenüber dem Begriff der Gesetze geworden, desto deutlicher hat sich der Unterschied zwischen bloßen Tendenzen des gesellschaftlichen Lebens und eigentlichen Naturgesetzen herausgestellt.

Noch mehr Bewegung hat der Begriff auf dem wirtschaftlichen Gebiete engeren Sinnes hervorgerufen; nirgends hat der Streit darüber mehr Folgen für das Handeln und Leben als hier.³ Denn das

der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willenstätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen.“ S. auch Siebeck: „Über das Verhältnis von Naturgesetz und Sittengesetz“ (Philos. Monatshefte 1884, S. 321 ff.).

¹ Comte liefert dafür ein hervorragendes Beispiel. Der große Empirist, der grundsätzlich die Gesetze nur als Beschreibungen verstanden wissen will, meint bei der Wendung zur Gesellschaft (cours de phil. pos. IV., 466): *Cette généralité empirique, qui en toute autre science pourrait déjà avoir une valeur suffisante, ne saurait pleinement convenir à la nature propre de la sociologie.*

² In dem allen nimmt bekanntlich Quetelet eine hervorragende Stellung ein.

³ Zur Geschichte des Begriffes bemerkt Neumann, dem wir besonders verdienstliche Untersuchungen über diesen Gegenstand verdanken (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge 1899, S. 152/3): „Geforscht hat

Problem des Gesetzes steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der Frage, wie sich der Staat zu den wirtschaftlichen Bewegungen zu verhalten habe, ob bloß zuschauend oder selbsttätig eingreifend. Bildete der wirtschaftliche Prozeß ein bloßes Gewebe sich selbst regulierender Einzelbewegungen, so erschien alles Eingreifen als eine Störung, das *laissez faire, laissez aller* wurde zur Summe politischer Weisheit. In Wahrheit ist ein solches Gehenlassen an sich selbst etwas anderes als ein bloßer Naturprozeß. Denn neben jenem Gehenlassen stehen andere Möglichkeiten, es muß auf dem Boden der Geschichte gegen andersartige Zustände erst durchgesetzt werden, es wirkt, wenn eingeführt, nicht wie selbstverständlich fort, sondern es läßt sich zurücknehmen, es muß von einem fortlaufenden Willen getragen werden. Dazu ist der Glaube an eine Selbstregulierung der wirtschaftlichen Verhältnisse durch die natürlichen Triebe und Kräfte der Individuen nicht möglich ohne einen optimistischen Glauben an die Vernunft der gesellschaftlichen Verhältnisse; jede Erschütterung dieses Optimismus untergräbt auch den Glauben an das Allvermögen der Naturgesetze. Nun haben die wirtschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts jenen Optimismus aufs schwerste erschüttert, sie drängen immer stärker zum Eingreifen des Staates in den wirtschaftlichen Prozeß, sie entwinden damit das Gebiet den bloßen Naturgesetzen und verstärken die Bedeutung der ethischen wie der historischen Elemente.¹ Die Anerkennung dieses ethischen und historischen Moments verhindert keineswegs die Anerkennung wirt-

man nach wirtschaftlichen und sozialen Gesetzen, wie an anderem Ort zu zeigen versucht ist (So zuletzt in dem Aufsatz: Wirtschaftl. Gesetze nach früherer und jetziger Auffassung. *Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik*. N. F. 1898, Bd. 16), schon im Altertum und sodann, nach den allerdings auf anderen Gebieten erzielten Erfolgen Bacons und Newtons, namentlich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, seit Locke und Hobbes, von denen der Erstere auch bereits den Ausdruck *law* hierfür gebrauchte, während gerade die Physiokraten, da sie diesen Vorgängen folgten, nicht ganz frei von der Schuld zu sprechen sind, daß sie unter dem Einfluß damals allmächtiger naturrechtlicher Vorstellungen die in Rede stehenden Gesetze des Geschehens von solchen des Sollens oder den ethischen Gesetzen nicht ausreichend zu trennen wußten.“

¹ Erwähnung verdient dabei, daß nicht bloß auf individualistischer, sondern auch auf sozialistischer Seite Neigung bestand, den Begriff des Gesetzes auf Kosten der freien Tat zu überspannen. Nur erhielt die Sache hier die Gestalt, daß eine Gesamtbewegung des weltgeschichtlichen Lebens, jenseit alles Wollens und Tuns der Individuen, mit unabwendbarer Dialektik

schaftlicher Gesetze. Aber sie entsprechen dann nicht einfach den Naturgesetzen, sondern sind nach Neumanns Definition „der Ausdruck für eine infolge der Macht wirtschaftlicher Zusammenhänge aus gewissen Motiven sich ergebende regelmäßige Wiederkehr wirtschaftlicher Erscheinungen (Tendenzen oder Vorgänge)“.¹

Am meisten Bewegung hat in neuester Zeit das Problem der geschichtlichen Gesetze hervorgerufen, mehr und mehr ist es zum Mittelpunkt des Kampfes um die Gesamtauffassung der Geschichte geworden. Je mehr seit Beginn der Neuzeit die überkommene supranaturale Vorstellung von der Geschichte wich, desto mehr mußte es dazu drängen, innerhalb ihres eignen Bereiches durchgehende Bewegungen und feste Regelmäßigkeiten aufzuweisen. Die Aufklärung prägte solchem Verlangen ihren eigentümlichen Stempel auf. Ihre Geschichtsforschung „zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte oder unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt. — Indem aber diese von Wunder und Vorsehung absehende Erklärung ein unendlich verworrenes Spiel menschlicher Kräfte aufdeckte, empfand man zugleich doppelt das Bedürfnis nach einem einfachen, normalen Gehalt der Geschichte, den man in den Ideen des Naturrechts, der natürlichen Moral und Religion fand.“² Hatte die Philosophie zunächst die Neigung, die Geschichte der Vernunft entgegenzusetzen, so erwuchs bald ein Streben, in ihr eine gewisse Vernunft und zugleich eine Gesetzlichkeit der Bewegung aufzudecken.³ Leibniz namentlich verfißt die Idee einer durchgehenden Kontinuität große Wendungen und Umwälzungen hervortreibt. So hat es namentlich Karl Marx in engem Anschluß an die Hegelsche Geschichtsphilosophie ausgeführt. Aber auch hier entsteht der Widerspruch, daß eben das, was aus gesetzlicher Notwendigkeit hervorgehen soll, zu seinem vollen Siege der Anerkennung durch den Menschen, der Aufnahme in die eigne Überzeugung bedarf. Nicht zu ruhiger Kontemplation, sondern zu energischer Aktion wird eben hier der Mensch aufgerufen.

¹ S. „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz“ (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1892, Heft 3).

² S. Tröltzsch, Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche. 3. Aufl. unter „Aufklärung“ S. 231.

³ S. über diese Fragen meine Behandlung der Philosophie der Geschichte in der „Kultur der Gegenwart“.

der geschichtlichen Bewegung, Vico den Gedanken einer regelmäßigen Folge bestimmter Stufen in der Entwicklung der Völker und Epochen, immer stärker wird das Verlangen nach einer durchgängigen Verkettung der Ereignisse zum Zusammenhang eines Ganzen. Das 19. Jahrhundert führt die Sache erheblich weiter, indem es sowohl scharfe Typen der Gesamtauffassung der Geschichte ausprägt, als in der unermesslichen Ausdehnung der Forschung empirische Regelmäßigkeiten aufdeckt. Jenes geschieht in den zugleich entgegengesetzten und nahe verwandten Systemen Hegels und Comtes. Dort eine allumspannende Logik, hier eine langsame Anhäufung der einzelnen Elemente, dort eine Bewegung durch schroffe Gegensätze, hier ein ruhiges Aufsteigen, das aber deutlich drei Hauptstufen (*trois états*) erkennen läßt, hier wie dort ein Ausschluß aller Willkür, ein sicheres Fortschreiten, eine völlige Bestimmtheit aller Mannigfaltigkeit durch den jeweiligen Stand der Gesamtbewegung. Wurde so der Geschichte von der Philosophie eine Gesetzmäßigkeit zugeführt, die leicht ihren überströmenden Reichtum in einen zu engen Rahmen preßte und alle Irrationalität wegzudeuten beflissen war, so hat von der anderen Seite her die Durchdringung des Stoffes mittels der Forschung in reichem Maße empirische Regelmäßigkeiten aufgedeckt. Dabei wirkten tief in die Forschung hinein die großen Gegensätze des modernen Lebens. Den gesetzlichen, ja speziell naturgesetzlichen Charakter der Geschichte verstärkte die wachsende Einsicht in die Abhängigkeit des menschlichen Befindens und Tuns von äußeren Bedingungen, es verstärkte ihn weiter die Erkenntnis der Abhängigkeit der Individuen vom Ganzen, vom sozialen „Milieu“; es widersprach ihm die der Aufklärung entgegengehaltene Individualität und Positivität der Geschichte,¹ es widersprach ihm nicht minder die Betonung der

¹ So vertritt z. B. Steffensen (Gesammelte Aufsätze, S. 278) die Überzeugung, „daß in der Geschichte das durch und durch Individuelle, das in ihr in seinen höchsten Formen, in willenskräftigen Persönlichkeiten und Gesellschaften, zu oberst in der Menschheit selbst, in großen Taten und Leiden eines wahren Werdeprozesses offenbar wird, den unvergleichlichen Reiz hervorbringt, den das geschichtliche Wissen für den menschlichen Geist hat“; sowie daß „nicht die Bestätigung von der Geltung allgemeiner empirischer Naturgesetze, sondern vielmehr das so ganz unverkennbare Zusammenstoßen der höchsten irdischen Natur, des inneren Menschen, mit idealen Gesetzen, besser mit idealen Mächten, welche die Unbedingtheit Gottes widerspiegeln“, es ist, „was uns in dem dramatischen, tragischen Gang des geschichtlichen Lebens die Seele erschüttert.“

großen Persönlichkeiten, wie sie in Carlyle einen besonders prägnanten Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht bloß die verschiedene Schätzung von Natur und Geist in unserer Wirklichkeit, es ist nicht minder die Frage nach dem Inhalt des Geisteslebens, es ist im besondern das Problem der Rationalität oder Irrationalität unseres Daseins, welche die Frage nach der Gesetzlichkeit der Geschichte verschieden beantworten lassen.

Diese Gegensätze erscheinen auch in der Behandlung des methodologischen Problems, welches heute die Forscher bewegt und vielfach entzweit. Mit besonderer Energie und einleuchtender Klarheit hat neuerdings Windelband den Unterschied von naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Behandlung zum Ausdruck gebracht.¹ Dort wird das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes, hier das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt gesucht, dort die immer sich gleichbleibende Form, hier der einmalige, in sich bestimmte Inhalt des wirklichen Geschehens betrachtet. „Das wissenschaftliche Denken ist — wenn man neue Kunstaussdrücke bilden darf — in dem einen Falle nomothetisch, in dem andern idiographisch (S. 26)“; „den festen Rahmen unseres Weltbildes gibt jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt; und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschtum wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnerung“² (S. 38). Diese Überzeugung ist von Rickert in geistvoller und selbständiger Weise weitergeführt;³ sie hat überhaupt viel literarische Bewegung hervorgerufen. Gegenüber solcher Richtung auf das Individuelle verfißt Lamprecht die Überzeugung, daß das Individuelle nur der künstlerischen Erfassung zugänglich sei, und daß das wissenschaftliche Denken wie überall, so auch in der Geschichte nur auf das Typische gehen könne;

¹ S. „Geschichte und Naturwissenschaft“, Rektoratsrede 1894.

² Es hatte auch schon Paul in seinen Prinzipien der Sprachgeschichte „Geschichtswissenschaften“ und „Gesetzeswissenschaften“ unterschieden; er sagt dort (S. 1): „Wie jedem Zweige der Geschichtswissenschaft, so muß auch der Sprachgeschichte eine Wissenschaft zur Seite stehen, welche sich mit den allgemeinen Lebensbedingungen des geschichtlich sich entwickelnden Objektes beschäftigt, welche die in allem Wechsel gleichbleibenden Faktoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit untersucht.“

³ S. „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ I und II.

von hier aus entwickelt er die Lehre von sozialpsychischen Entwicklungsstufen, die in bestimmter Ordnung verlaufen.¹

Eine nähere Erörterung an dieser Stelle ist nicht wohl möglich; auf das Hauptproblem wird der Artikel Geschichte zurückführen. Hier sei nur zweierlei bemerkt. Zunächst, daß auch eine volle Würdigung der Tatsächlichkeit und Einmaligkeit der Geschichte nicht verhindert, gewisse Regelmäßigkeiten in ihr anzuerkennen. Die Art z. B., wie sich der Ablauf der Entwicklung eines ganzen Volkes, und wie sich die Bewegung von einzelnen Gebieten wie Religion, Kunst u. s. w. in verschiedenen Kulturepochen vollzieht, kann als Erzeugnis der bleibenden Art des Menschen sehr wohl etwas verwandtes, ja gleichmäßiges haben. Insofern könnten unbedenklich Gesetze der Geschichte anerkannt werden. Aber sie würden dann nur die Form des Geschehens betreffen, der Inhalt würde der Individualität der einzelnen Epochen verbleiben und sich damit aller Ableitung entziehen. — Wie viel Selbständigkeit ferner die Einzelvorgänge in der Geschichte haben, und wie weit die ganze Geschichte als ein Einzelvorgang zu fassen ist, das wird sich verschieden gestalten je nach der prinzipiellen Fassung des Geisteslebens und seines Verhältnisses zur menschlichen Lage. Diese Fassung entscheidet darüber, ob Persönlichkeiten oder Massenwirkungen den Kern der geschichtlichen Bewegung bilden. Das alles aber weist über das methodologische Problem hinaus und wird uns später zu beschäftigen haben.

¹ Über den Streit um Gesetze der Geschichte orientiert vortrefflich Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3. u. 4. Aufl. S. 91 ff.

C. Zum Weltproblem.

1. Monismus und Dualismus.

Auch bei der Wendung zu den Weltproblemen wird uns das Problem des Lebensprozesses, speziell des Geisteslebens, stets gegenwärtig bleiben. Denn auch dort liegt die Entscheidung nicht bei abstrakt-begrifflichen Erwägungen, sondern beim Tatbestande der Wirklichkeit; dafür aber ist nichts wichtiger als die Frage, welchen Inhalt das Geistesleben zeigt und welche Stellung es damit gewinnt; hier liegt das Zentrum, wohin alle besonderen Untersuchungen zu bringen sind, und wo seine letzte Würdigung findet, was die Erfahrung an der Breite der Dinge ermittelt hat; sucht doch in allen Kämpfen um die Weite der Welt schließlich der Mensch sich selbst, den Kern seines eignen Wesens. Auch die geschichtliche Betrachtung bestätigt das durch den Nachweis, daß es überall die eigentümliche Gestaltung des Geisteslebens war, welche die Theorien erzeugte und zur Macht erhob.

a) Zur Geschichte und Kritik der Begriffe.

Die Ausdrücke Monismus und Dualismus entstammen den letzten Jahrhunderten. Dualismus verwandte zuerst Thomas Hyde in der 1700 erschienenen Schrift *Historia religionis veterum Persarum* (z. B. Kap. IX, S. 164) zur Bezeichnung eines religiösen Systems, das dem guten Prinzip ein böses als gleichewig zur Seite stellt; in diesem Sinne ward das Wort durch Bayle (s. den Artikel Zoroastre) und Leibniz (s. *Theodicée* II, 144, 199) an weitere Kreise gebracht. Als Gegenstück zu „Monismus“ gebrauchte es zuerst Wolff, aber zugleich übertrug er die Ausdrücke auf das Verhältnis von Körper und Geist: Monisten — das Wort ist von Wolff gebildet — heißen nunmehr, die nur eine Art des Seins, sei es Körper sei es Seelen,

annehmen, also sowohl die Idealisten als die Materialisten, Dualisten dagegen, welche Körper und Seelen als voneinander unabhängige Substanzen betrachten.¹ Wolff selbst wollte Dualist sein. Beide Ausdrücke blieben auf die Schule beschränkt, namentlich Monist erscheint bis in das 19. Jahrhundert hinein äußerst selten. In weiteren Umlauf brachten das Wort zuerst Hegelianer als Bezeichnung ihrer eignen Denkweise, so erschien 1832 eine Schrift von Göschel „Der Monismus des Gedankens“. Dann folgte wieder eine Ebbe, bis die darwinistische Entwicklungslehre (Häckel und Schleicher) den Ausdruck ergriff und ihn sich anpaßte. Weiter aber bezeichnet er jedes System, das Körper und Seele, Natur und Geist nicht einander, sondern beide einem überlegenen Dritten unterordnen und einfügen will. In diesem Sinne werden oft Monismus und Spinozismus als gleichbedeutend genommen.

So führen uns jetzt die Ausdrücke auf das Verhältnis von Körper und Seele oder — in Ausdehnung über das Weltall — auf das von Natur und Geist. Der Gegensatz, der dabei entsteht, erhält eine besondere Schroffheit dadurch, daß er den Kern unseres eignen Wesens betrifft, und daß er im Fortgang der weltgeschichtlichen Arbeit unablässig zu wachsen scheint. Die Welt, so scheint es, eröffnet sich uns in zwiefacher Weise: von außen her durch sinnliche Empfindung, von innen her durch selbsttätiges Denken, als ein Reich von sinnlichen Eindrücken und als ein Reich unsinnlicher Gedankengrößen; wird die eine Reihe die andere in sich aufnehmen können, oder auch ein tieferes Eindringen den Gegensatz in einen bloßen Schein verwandeln? Zum Gegensatz der Betrachtungsweisen kommt der wachsende Abstand des Inhalts beider Welten. Aus der Natur hat die Wissenschaft zu Gunsten einer präzisen Begreifung und einer sicheren Beherrschung immer mehr alles seelische Element vertrieben, zugleich aber hat das Seelenleben im eignen Kreise sich immer weiter über die bloße Natur hinausgehoben und sich immer mehr zu einem selbständigen Reiche ausgebildet. So

¹ Es ergab sich danach bei Wolff folgendes Schema philosophischer Parteien:

läßt der Verlauf der Geschichte das Körperliche immer seelenloser, das Seelische immer spiritueller erscheinen. Das müßte den Dualismus empfehlen, aber zugleich wachsen die Antriebe zum Monismus hin, da nicht nur die exakte Forschung den Zusammenhang von Seelenleben und Körper immer deutlicher aufweist und immer weiter ins Einzelne verfolgt, sondern auch ein zunehmender Drang nach Einheit dem Menschen ein Nebeneinander verschiedener Welten verbietet. So tritt unseren Begriffen immer weiter auseinander, was die Erfahrung immer enger verschlungen zeigt; so treibt es uns immer zwingender zur Umwandlung des widerspruchsvollen Bildes. Die Hauptrichtungen solches Strebens zeigt die Geschichte in deutlichem Bilde; was sie aber zeigt, ist nicht mit der besonderen Zeit erloschen, sondern es bleibt als eine Möglichkeit stets gegenwärtig und fordert immer von neuem zur Entscheidung auf; bei allen Wandlungen der Begriffe behaupten sich charakteristische Denk- und Lebenstypen durch den Lauf der Zeiten bis in die Gegenwart.

Es geht aber die lebendige Geschichte, d. h. die Geschichte, die in die eigne Arbeit hineinreicht, nicht hinter Descartes zurück; alles Frühere ist für uns zur bloßen Historie geworden. Denn wohl haben schon das Altertum und das Mittelalter sich viel mit dem Probleme befaßt, aber alle Arbeit hatte bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht zu einer präzisen Fassung und deutlichen Auseinandersetzung der Begriffe geführt. Die Vorstellung des Seelischen enthielt mehr eine Verneinung des Körperlichen als eine positive Behauptung;¹ so war es nicht zu vermeiden, daß immer wieder das Bild einer nur feineren, subtileren, luftartigen Körperlichkeit in sie eindrang. Der Körper aber schien belebt, gebildet, bewegt von seelenartigen Kräften, die ganze Natur war innerlich belebt.² Bei solchem Stande der Begriffe bediente sich die Erklärung der Natur fortwährend seelischer Größen und verschloß sich damit eine exakte Begreifung der Vorgänge. Andererseits geriet die Psychologie unter den Einfluß sinnlicher und räumlicher Begriffe, es erregte keinen Anstoß, Wirkungen von außen in die Seele ein-

¹ So konnte Descartes mit gutem Grunde sich dessen rühmen, daß er zuerst das Ganze der Seele als Denken, d. h. bewußte Tätigkeit, positiv bestimmt habe.

² Bezeichnend dafür ist die aristotelische Definition der Natur als dessen, was das „Prinzip der Ruhe und Bewegung in sich trägt“, im Gegensatz zur Kunst, die es außer sich hat.

fließen und Willensimpulse in räumliche Bewegungen übergehen zu lassen. Es war ein chaotischer Stand, der weder der Natur noch der Seele ihr Recht gewährte.

Erst die Aufklärung hat diesen Stand überwunden, namentlich ist es Descartes, der eine durchgreifende Scheidung und Klärung vollzieht. Nun erst wird jedem Gebiet eine volle Eigentümlichkeit zuerkannt. Das Seelenleben wird als ein reines Beisichselbstsein verstanden, dessen Einheit des Wesens (*unitas essentiae*) sich scharf von aller Einheit einer bloßen Zusammensetzung (*unitas compositionis*) scheidet, wie solche die Außenwelt bietet; das Bewußtsein geht hier aller besonderen Tätigkeit voran und verleiht ihr erst einen seelischen Charakter; die seelische Bewegung kehrt immer zu sich selbst zurück und kettet alle Mannigfaltigkeit an ein beherrschendes Ich. In ein solches Seelenleben kann nichts von draußen einfließen, sondern alle Anregung kann es nur reizen, aus seinem eignen Grunde gewisse Leistungen hervorzubringen; so bleibt es auch in scheinbarer Abhängigkeit von draußen im Grunde stets bei sich selbst. Solcher Selbständigkeit der Seele entspricht ein Selbständigwerden der Natur. Die Massen und Bewegungen, die ihr nach Austreibung alles seelischen Elementes verbleiben, bilden eine eigne Welt; die Bewegung, für die bis dahin eine Seele unentbehrlich dünkte, wird nun den kleinsten Teilchen von Haus aus beigelegt; das macht es möglich, aus der Zusammensetzung kleinster — bewegter, aber seelenloser — Teilchen alle unermeßliche Mannigfaltigkeit der Natur hervorgehen zu lassen. Alle inneren Kräfte und Strebungen verschwinden damit aus ihr. Ja, die ganze bunte Fülle der sinnlichen Eigenschaften, mit der in Farben, Tönen u. s. w. die menschliche Fassung die Natur umkleidet, sie erscheint nun nicht als den Dingen selbst angehörig, sondern als ihnen von der Seele geborgt, als vom Menschen in sie hineingelegt.

So scheiden sich scharf beide Seiten, so scharf, daß sich ein letzter Abschluß dabei verbot. Aber so viele neue Fragen und Verwicklungen diese Spaltung hervorrief, sie ist ein gewaltiger Fortschritt, der fruchtbarste Anregungen brachte. Nun erst konnten die beiden Gebiete ihre eigentümlichen Prinzipien und Methoden mit voller Klarheit herausarbeiten, nun erst ließ sich das Seelische seelisch, das Körperliche körperlich verstehen, eröffnete sich eine exakte Physik und eine erklärende Psychologie. Wie ein Schleier fiel es jetzt von den Dingen, nun erst schien die Wirklichkeit sich uns völlig

aufzuhellen. Dazu brachte jene Scheidung nicht bloß eine Klärung der Begriffe, sie entsprach der zwiefachen Richtung des Lebens und der Kultur, die von jener Zeit an durch die Neuzeit geht. Einerseits eine erhöhte Tätigkeit des Denkens, ein Umsetzen der Wirklichkeit in Gedankengrößen, ein Messen des Daseins an Forderungen der Vernunft, ein Streben nach Rationalisierung aller Verhältnisse, eine kühn über alle bisherige Bindung vordringende Intellektualkultur; andererseits ein volles Selbständigwerden der Außenwelt gegenüber dem Menschen, eine engere Verflechtung seiner mit der Umgebung, ein unermessliches Wachstum der Erfahrung, eine erhöhte Bedeutung der materiellen Faktoren, ein immer stärkeres Anschwellen einer Realkultur; wer könnte leugnen, daß diese zwei Ströme durch das Leben der Neuzeit gehen, es in eine unaufhörliche Spannung versetzen und durch die ganze Breite der Dinge in Gegensätze auseinandertreiben? Dieser Gegensatz des Lebens ist die tiefste Wurzel des Dualismus der Begriffe und Lehren, aus ihm schöpft dieser immer neue Kraft, so sehr das Verlangen nach Einheit die Geister über ihn hinaustreiben mag.

Ein solches Verlangen war allerdings unabweisbar, denn abschließen konnte die Denkarbeit bei jenem Dualismus nicht. Er hatte eine kräftige Analyse vollzogen und die Begriffe dauernd verschärft, aber von der Analyse drängte es immer wieder zu irgendwelcher Synthese, vom Gegensatz zu irgendwelcher umfassenden Einheit. Auch fehlte es nicht an gewichtigen Gründen gegen jene Zerspaltung der Wirklichkeit. Ihr widerspricht nicht nur der unmittelbare Eindruck einer engen Zusammengehörigkeit von Seele und Körper, sowie die wachsende Erkenntnis der Abhängigkeit des Seelenlebens von körperlichen Bedingungen, ihr widerspricht auch die philosophische Forderung einer Einheit der Wirklichkeit, ihr widerspricht endlich die Tatsache der Kunst mit ihrer engen Verflechtung und fruchtbaren Wechselwirkung von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Äußerem und Innerem. Alles zusammen ließ den Dualismus als einen bloßen Durchgang zur Einheit erscheinen; diese Einheit fand sich allerdings nicht fertig vor, sie war durch geistige Arbeit erst zu gewinnen, und diese durfte dabei einen Gegensatz zum nächsten Eindruck nicht scheuen. So ist das Einheitsstreben in der Neuzeit kühner geworden als je zuvor.

Es sind aber drei Hauptrichtungen, in welche dies Streben auseinandergeht, die Richtungen des Materialismus, Spiritualismus,

Monismus: entweder wird das Körperliche, oder es wird das Seelische zum allumfassenden Sein, oder es wird beides zu Seiten, Erscheinungen, Ausdrucksweisen einer tiefer gegründeten Wirklichkeit.

Wie es einen Materialismus in strengem Sinne erst seit der durch Descartes erfolgten Klärung der Begriffe gibt, so hat er auch damals erst eine feste Bezeichnung erlangt.¹ Der Materialismus durchlief nacheinander die großen Kulturvölker und hat bei den Engländern die tüchtigste, bei den Franzosen die geistreichste, bei den Deutschen die derbste Gestalt gefunden; oft widerlegt und zu Boden geworfen, ist er immer von neuem erstanden, und hat er immer von neuem weite Kreise gewonnen. Das bekundet doch wohl, daß mehr in ihm steckt als naive Gemüter wännen, die ihn durch scharfsinnige Widerlegungen endgültig abgetan glauben und sich wundern, daß immer wieder Menschen dem längst durchschauten Irrtum verfallen. In Wahrheit wäre der Materialismus leicht zu bezwingen, wenn bei ihm bloß theoretische Erwägungen in Frage ständen. Denn so gewiß der Materialismus die unbestreitbare Abhängigkeit des Seelenlebens von körperlichen Bedingungen, sowie den Vorzug einer großen Einfachheit und Gemeinverständlichkeit für sich anrufen kann, die Abhängigkeit läßt sich auch in anderer Weise verstehen, und die Einfachheit verbleibt nur so lange, als eine Analyse der Begriffe unterbleibt. Denn kaum gibt es einen schwierigeren und problematischeren Begriff als den der Materie, er entweicht uns, wo wir ihn zu fassen glauben; je präziser wir ihn aber nehmen, desto unmöglicher wird es, aus ihm seelisches Leben hervorgehen zu lassen. Gerade die moderne Klärung der Begriffe vom Körperlichen und Seelischen, mit der die exakte Naturwissenschaft steht und fällt, hat den Materialismus als Weltanschauung unmöglich gemacht; mit Recht sagt daher F. A. Lange, daß den Materialismus scharf denken ihn widerlegen heiße.

Aber es sind nicht wissenschaftliche Erwägungen, es sind Kultur- und Lebenslagen, welche dem Materialismus eine Anziehungs- und Überzeugungskraft geben. Wir finden ihn stark und siegreich in solchen Zeiten, wo überlieferte Kulturformen ihre volle

¹ Der Ausdruck Materialist erscheint zuerst bei dem Chemiker und Naturphilosophen Robert Boyle (so in der 1674 erschienenen Schrift: *The excellence and grounds of the mechanical philosophy*), der eine Vorliebe für feste Termini hatte. Noch Giordano Bruno verwandte den älteren Ausdruck „Epikureer“.

Wahrheit eingebüßt haben und von vielen als ein tyrannischer Druck empfunden werden; der Materialismus erscheint dann sowohl als das beste Mittel zur Befreiung von drückenden Fesseln wie als ein Rückgang auf einfache Grundlagen des Lebens, er scheint eine natürlichere und wahrere Gestaltung aller Verhältnisse zu versprechen. Auch bringt er die Bedeutung der materiellen Lebensbedingungen für das Ganze der Kultur mit besonderem Nachdruck zur Geltung. So riß er die Geister fort in den Bewegungen vor und in der französischen Revolution, so auch beim Sozialismus der Gegenwart.

Was so das Leben hervorgebracht hat, kann auch nur das Leben widerlegen, es widerlegt es aber sowohl in negativer als in positiver Weise, negativ durch den inneren Widerspruch, dem eine materialistische Gestaltung der Kultur durch ihre eigne Entwicklung verfällt, positiv durch die Gegenwirkung einer andersartigen Kultur. Jener Widerspruch wurzelt darin, daß dort den materiellen Größen als eigne Leistung beigelegt wird, was ein überlegenes Geistesleben aus ihnen macht; wie dieses in der sichtbaren Welt uns unvergleichlich mehr wahrnehmen läßt als die Sinne direkt zeigen, so macht es die materiellen Güter wertvoll als ein Werkzeug für die Betätigung und Entwicklung vernünftiger Lebewesen; wie vom Materialismus dort der Zuschauer, so wird hier unvermerkt eine zwecktätige Persönlichkeit hinzugedacht und ihr Erlebnis wie ein äußeres Ereignis behandelt. Indem aber die materialistische Lebensgestaltung das Streben und die Arbeit von dem Träger des Lebens ablenkt, überliefert sie ihn einer wachsenden Verkümmern und Leere; hat nun zugleich jenes Wachstum der Beziehungen nach außen einen gewaltigen Lebensdurst erzeugt, so muß ein schreiendes Mißverhältnis zwischen unserem Verlangen und unserem Besitz entstehen; das Mißbehagen, das daraus hervorgeht, wird schließlich mit Sicherheit über eine materialistische Lebensführung hinaustreiben.

Die weltgeschichtliche Arbeit zeigt das in großen Zügen und vollzieht durch das Ganze ihres Verlaufs eine Überwindung des Materialismus. Der durch jahrtausendlange Arbeit, durch fruchtbare Erfahrungen und schmerzliche Enttäuschungen zu einem Innenleben geweckte Mensch kann unmöglich mit dem Kinde und dem Wilden in der materiellen Welt seine ganze Wirklichkeit sehen und in ihren Gütern seine Befriedigung finden. Die materielle Welt selbst hat für ihn durch jene Bewegung ein wesentlich anderes Ansehen gewonnen. Aus dem bunten Reich der sinnlichen Eindrücke ist jetzt

ein Gewebe von Kräften, Gesetzen, Beziehungen geworden; nicht mehr die Handfestigkeit der Sinnesempfindung verbürgt uns die Wirklichkeit des Ganzen, sondern die kausale Ordnung mit ihrer Verkettung aller Mannigfaltigkeit und ihrer Einfügung alles Geschehens unter einfache Gesetze. Auch die Außenwelt ist ins Unsinnliche verwandelt, dem Denken entsprungene Größen, ideelle Größen, bilden ihren Kern. Wohl bleibt hier die geistige Tätigkeit an einen ungeistigen Vorwurf gebunden, aber auch so ist sie weit verschieden von aller, noch so fortgebildeten Sinnlichkeit. Welcher Abstand ist zwischen der Welt des Naturforschers und der des Naturmenschen mit noch so geübten Sinnesorganen!

Nicht minder verwandeln sich dem Kulturmenschen die äußeren Güter. Was sie heute ihm wertvoll macht, ist weniger der sinnliche Reiz und Genuß, als die Herrschaft über die Dinge, das Vermögen, diese nach eigenem Willen zu bewegen und damit das eigne Leben ins Unbegrenzte zu steigern. So genießt der Kulturmensch nicht sowohl die Dinge als sich selbst in den Dingen, sein Denken gibt dem Sinnlichen Wert und gestaltet es zu Gedankengrößen. Welcher Abstand liegt hier zwischen der Lust des Wilden am Glanz des Goldes und dem Selbstgefühl des großen Geschäftsmannes, dessen wirtschaftliche Macht den Erdball umspannt und sich dabei von den sinnlichen Wertzeichen ganz emanzipiert hat!

So wirken in der eignen Gestaltung der materiellen Welt geistige Kräfte, die der Materialismus nicht verstehen kann. Aber zugleich leuchtet ein, daß, was dabei an Lebensentfaltung aufgeboten wird, als Abschluß unmöglich ist; was so viel an einem fremden Stoffe leistet, muß notwendig auch bei sich selbst etwas sein; alle Unterwerfung des Äußeren und alle Ausdehnung der Macht schützt nicht vor peinlicher Leere, wenn dem Geistesleben nicht irgendwelcher Inhalt gegeben wird. Diesen aber kann ihm alle Steigerung materieller und wirtschaftlicher Macht unmöglich gewähren. So muß der Versuch, das Glück von außen her zu begründen, schließlich eine große Enttäuschung und Erschütterung ergeben. Die materialistische Lebensgestaltung wird mit dem Glückverlangen, das sie selber angefacht hat, aufs härteste zusammenstoßen und dabei zusammenbrechen. So muß sich auch praktisch der Materialismus durch seine eigne Entwicklung widerlegen. Aber alle solche Kritik und kritische Auflösung ist noch keine positive Überwindung. Eine solche ist nur möglich durch eine kräftige Entfaltung selbsttätigen Geisteslebens;

wo dies mit seinen Aufgaben die Gemüter erfüllt, da wird es kaum begreiflich dünken, wie der Mensch das ihm innerlich Nächste und die Quelle seiner eigentümlichen Größe mit dem Materialismus als etwas Abgeleitetes behandeln, seine eigne Existenz auf den Kopf stellen, sein Glück von außen her suchen kann.

Vermag der Materialismus mit seiner Sinnfälligkeit und scheinbaren Selbstverständlichkeit besonders auf die breiten Massen zu wirken, so ist der Spiritualismus eher eine Sache einzelner vornehmer Geister und auserlesener Kreise. Denn er hat den unmittelbaren Eindruck gegen sich, ohne geistige Energie ist der von ihm versuchte Weg nicht zu Ende zu gehen. Es zeigt aber die Neuzeit den Spiritualismus in zwiefacher Gestalt: die Wirklichkeit erscheint entweder als ein Reich von lauter einzelnen Seelen, oder als das Leben und Sein eines Gesamtgeistes, jenes bei Leibniz, dieses in der neueren deutschen Spekulation, am großartigsten bei Hegel. Hier wie da soll die Außenwelt sich gänzlich in Innenleben verwandeln, das Verhältnis von Geist und Natur wird nicht als ein Gegensatz, sondern als eine Stufenfolge innerhalb des Geistes verstanden; das Sinnliche wird hier statt einer in sich selbst gegründeten Welt eine niedere, noch nicht zur vollen Bewußtheit gelangte Art des seelischen oder geistigen Lebens.

Diese Denkweise braucht nur ausgedacht zu werden, um sich minder wunderlich darzustellen, als sie beim ersten Anblick scheinen mag; ist uns doch das Innenleben die nächste und gewisseste Wirklichkeit, und zeigt die einfachste Besinnung, daß wir diesen Kreis nie gänzlich verlassen und uns in ein anderes Sein versetzen können, daß auch, was Außenwelt heißt, nur eine besondere, eine eigentümlich gebundene Art des Innenlebens bedeutet.

Aber so berechtigt und überzeugend der allgemeine Gedanke sein mag, beim Versuch einer strikten Ausführung überspannt sich leicht das menschliche Vermögen und wird unser Besitz überschätzt. Die Spiritualisten können nicht unternehmen, die Natur ganz und gar in Geist umzusetzen, ohne unser Geistesleben als Geistesleben schlechthin, als absolutes Geistesleben zu behandeln. Zu einer Stufe menschlichen Geisteslebens aber läßt die Natur sich nun und nimmer herabsetzen; jenem gegenüber erweist sie eine viel zu selbständige Art und verfolgt sie viel zu sehr ihren eigenen Weg, ihm leistet sie einen viel zu hartnäckigen Widerstand. Solcher Selbständigkeit der Natur und solcher Härte ihres Widerstandes hat sich der Spiri-

tualismus nur gewachsen fühlen können, indem er das Geistesleben in bloßes Denken und Erkennen verwandelte und das Ungeistige als etwas verstand, das noch nicht voll aufgeklärt sei, das noch auf der Stufe der Unbewußtheit verharre. Aber das war ein kecker Intellektualismus, der aus dem Weltleben eine bloße Weltansicht machte, der damit die Wirklichkeit verflüchtigte und alles lebendigen Inhalts beraubte. Begreiflich ist solche intellektualistische Überschätzung des menschlichen Vermögens nur aus der Eigentümlichkeit besonderer Kulturlagen, wo das Bewußtsein geistiger Kraft und das Vollgefühl geistigen Schaffens den Menschen sich als den Mittelpunkt der Wirklichkeit fühlen ließ und ihn über alle Schwere der Dinge in kühnem Fluge hinaushob. Aber jene Schwere wird bald bemerklich werden, jene Art der Kultur sich als zu flach erweisen. Damit aber fällt aller Spiritualismus, der sich als ein fertiges System gibt.

Das Mißlingen der Versuche, eine der beiden Lebensformen ausschließlich durchzusetzen, mußte dem Monismus zu Gute kommen. Auch er will eine Einheit, aber er will sie nicht durch Aufopferung der einen Seite an die andere, sondern durch Einfügung beider in ein umfassendes Drittes; hier scheint jedes Gebiet seine Eigentümlichkeit voll entfalten zu können, ohne aus der Gemeinschaft auszutreten, hier entfällt die Schwierigkeit einer Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, da dem Vorgehen auf der einen Seite unmittelbar eins auf der anderen entspricht. Zu Gunsten des Monismus als Lebensgestaltung aber wirkt namentlich das hier erstrebte und vermeintlich gewonnene Gleichgewicht zwischen Natur und Geist, zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen realistischer und idealistischer Kultur; solches Gleichgewicht scheint besonders geeignet, das Leben ins Weite und Große zu heben, den Menschen der Enge eines Sonderkreises zu entwinden und ihm an der ganzen Fülle der Wirklichkeit Anteil zu geben. So hat der Monismus, namentlich seit ihm Spinoza eine klassische Verkörperung gab oder doch zu geben schien, eine gewaltige Anziehungskraft geübt auf Dichter und Denker, auf Naturforscher und religiöse Naturen, er schien die Zauberformel, die überallhin Frieden bringe.

Aber eine solche Zauberformel ist er nur, weil er jedem das Seine zu denken gestattet, weil jeder den allgemeinen Gedanken sich in eigentümlicher Weise zurechtlegt; so gewiß in jenem Gedanken eine unangreifbare Wahrheit liegt, in der Ausführung stellt sich alsbald

der Gegensatz wieder ein, den es zu überwinden galt; es zeigt sich, daß auch bei diesem Problem das menschliche Streben vor ein Entweder — Oder gestellt ist, nicht friedlich die Gegensätze zusammenzuschließen vermag.

Nach der Absicht des Monismus, wie ihn der Spinozismus zeigt, müßten beide Gebiete in vollem Gleichgewicht stehen. So will es auch der „psychophysische Parallelismus“, der neuerdings jene Absicht zu genauerer Durchbildung bringt. In Wahrheit ist eine nähere Ausführung des Grundgedankens gar nicht möglich ohne der einen Seite ein Übergewicht über die andere zu geben. Spinoza selbst ist, genauer angesehen, an keiner Stelle Monist, sondern bald Materialist, bald Spiritualist, jenes in der Grundlegung, dieses im Abschluß seiner Lehren; so zeigt es namentlich seine Ethik. Denn dort erscheint zu Beginn die Natur als das Hauptgeschehen und als das Maß aller Wirklichkeit, während das Seelenleben zu einer bloßen Begleiterscheinung, einem Reflex des Naturprozesses herabsinkt.¹ Beim Abschluß des Systems aber wird aus dem Materialismus ein Spiritualismus. Oder ist es kein Spiritualismus, wenn ein göttliches Leben die ganze Wirklichkeit durchdringt und zusammenhält, die Natur zur Entfaltung dieses Lebens wird, der Mensch durch die intellektuelle Liebe zu Gott an der Unendlichkeit und Ewigkeit teilgewinnen soll? Und der Zwiespalt reicht über die Begriffe hinaus in den Kern des Lebens hinein, es ist nicht ein einziges, sondern ein zwiefaches Leben, das aus Spinoza wirkt: einmal ein Naturalismus, dann ein Mystizismus. Wie immer Spinoza beurteilt werden mag, die erstrebte Einheit hat er nicht erreicht. Ebenso wenig ist es späteren Versuchen gelungen, Natur und Geist in ein Gleichgewicht zu bringen. Auch der psychophysische Parallelismus hat es nicht erreicht; er macht entweder das Seelenleben zu einem bloßen Reflex der Naturvorgänge, oder diese zu einer Erscheinung des Geisteslebens; er verläßt damit die Neutralität und nähert sich entweder dem Materialismus oder dem Spiritualismus.

¹ Mit vollem Recht bemerkt dagegen Herbart in seiner Allgemeinen Metaphysik (Wke. III, 198): „Da überdies alles Psychologische bei Spinoza aus Bestimmungen des Körperlichen gefolgert wird: so merkt man wenig davon, daß nach ihm das Denken unabhängig vom Ausgedehnten bestehen sollte; und wie könnte es anders sein in irgend einer Lehre, die ursprünglich die Gedanken als Bilder des Ausgedehnten betrachtet? Eine solche unterwirft immer notgedrungen den Geist der Masse, vermöge des Verhältnisses der Abbildungen zu ihrem Vorbilde.“

Noch weniger ergibt sich von jenem vermeintlichen Gleichgewicht aus eine charakteristische Gestaltung der Kulturarbeit. Denn die Ausgleichung von Natur und Geist, welche namentlich künstlerische Seelen anzog, erfolgte nicht zwischen Außen- und Innenwelt als gleichberechtigten Größen, sondern sie erfolgte gänzlich auf dem Boden des Innenlebens; wenn z. B. im Schaffen eines Goethe alles Innere zur Darstellung drängte, um damit sich selbst zu finden, so erhielt zugleich das Äußere ein inneres Leben; das Geistesleben wurde hier durch ein kräftigeres Erfassen der Natur bereichert und gestaltet, im besondern durch ein innigeres Verhältnis zum Weltall von der Enge kleinemenschlicher Art befreit, nicht aber wurde das menschliche Sein zwischen Geist und Natur zerteilt.

Noch deutlicher verläßt die Neutralität der Monismus der darwinistischen Entwicklungslehre. Denn ihn unterscheidet vom Materialismus nur dies, daß er das Seelenleben nicht als ein sekundäres, sondern als ein primäres Phänomen erachtet, es aller Materie von Haus aus beilegt, es nicht erst nachträglich an besonderen Punkten entstehen läßt. Aber kaum anders dachten von jeher die feineren Materialisten; wie ihnen, so wird auch den Monisten in Wahrheit die sinnliche Natur zum All, bemächtigen sich Naturbegriffe der gesamten Wirklichkeit und wird alles selbständige Geistesleben gezeugnet. So muß, bei konsequentem Verfahren, auch die Lebens- und Kulturgestaltung ganz in die Bahnen des Materialismus geraten. Anders würde die Sache auslaufen, wenn mit der Be-seelung aller Elemente der Wirklichkeit voller Ernst gemacht würde; denn das müßte ein dem leibnizischen ähnliches Weltbild ergeben. Aber so weit pflegt der materialistische Monismus nicht vorzudringen, er glaubt den Elementen die Seele wie eine Eigenschaft neben anderen beifügen zu können, ohne daß sie dadurch etwas wesentlich anderes werden. In Wahrheit läßt sich Seele nicht haben, sondern nur sein.

Wird demnach der materialistische Monismus von allen Bedenken getroffen, die dem ausgesprochenen Materialismus entgegenwirken, so sind einem spiritualistischen Monismus bessere Aussichten zuzuerkennen. Ein solcher Monismus wird die Tatsache zum Ausgangspunkt nehmen, daß Innenleben nicht bloß an einzelnen Punkten, zerstreut und zersplittert, erscheint, sondern daß es sich zu einem umfassenden Zusammenhang verbindet, daß sich auf der menschlichen Daseinsstufe ein den Individuen überlegenes Geistesleben und mit ihm eine Innenwelt voll eigentümlicher Größen und Aufgaben erschließt. Der Wende-

punkt der Wirklichkeit wird hier nicht zwischen Natur und Seele, sondern zwischen Ungeistigem und Geistigem gesucht; das Seelenleben hat an beiden Stufen teil, sofern es zunächst ein Stück der Natur bildet, dann aber ein Gefäß des Geisteslebens wird. Die Frage, wie sich Körperliches und Seelisches zu einander verhalten, tritt hier zurück vor der, wie Eine Welt Geistiges und Ungeistiges miteinander umfassen kann. Diese Frage findet aber in diesen Zusammenhängen die Antwort, daß das Ungeistige nur etwas Untergeistiges bedeutet, daß dasselbe Sein, das die Natur und das natürliche Seelenleben im stande der Vereinzelung und als ein Gewebe bloßer Beziehungen zeigt, im Geistesleben sich zu einem Ganzen zusammenzufassen und einen Inhalt zu entwickeln beginnt; erst damit scheint die Wirklichkeit ein Inneres und zugleich ihre eigne Tiefe zu gewinnen. Solche Erhebung von Untergeistigem zu Geistigem ist nicht eine bloße Forderung der Spekulation, sondern eine Aufgabe, die das ganze Menschenleben durchdringt, denn alle eigentümlich menschliche Leistung, vor allem die ethische Bewegung, ist ein Aufstieg von der Natur zum Geist, eine Erhebung des Seins von der natürlichen zur geistigen Stufe. So wird hier das Problem vom bloßen Intellekt in das Zentrum des Lebens versetzt.

Wenn aber dabei das Geistesleben zugleich als der Grundbestand und als das Ziel der Wirklichkeit erscheint, so besagt das keineswegs, daß die Gestalt, worin es dem Menschen vorliegt, im stande sei, sich der ganzen Welt zu bemächtigen und in der Natur sich einfach wiederzufinden, wie das der reine Spiritualismus wollte. Denn so gewiß das Geistesleben auch dem Menschen als etwas Übermenschliches und Allgemeingültiges irgend gegenwärtig sein muß, in seine nähere Gestaltung dringt unablässig Bloßmenschliches ein; wir haben nicht das Geistesleben an sich, sondern ein menschliches Geistesleben, d. h. ein Geistesleben, dessen übermenschlicher Kern uns immer nur durch eine menschliche Hülle zugänglich ist. Streben wir daher vom menschlichen Geistesleben her die ganze Wirklichkeit zurechtzulegen, so geraten wir unvermeidlich in eine zu enge, in eine anthropomorphe Fassung; eine unentbehrliche Hülfe dagegen ist die Natur mit ihrer Unendlichkeit und ihrer Überlegenheit gegen alle kleinemenschlichen Zwecke; sie bewahrt den Menschen vor einem Sicheinspinnen in eine Sonderart, sie treibt immer von neuem dazu, den Allgemein Gedanken des Geisteslebens von der bloßmenschlichen Daseinsform abzuheben. Aber alle diese Wirkung liegt innerhalb des Geistes-

lebens, und nur darin besteht die Abweichung vom dogmatischen Spiritualismus, daß nun innerhalb des umfassenden Ganzen zwei verschiedene Ausgangs- und Angriffspunkte anerkannt werden. Eben dies aber ergibt einen anderen Typus des Kulturlebens, als ihn jener vertrat. Das Geistesleben erscheint nun nicht bloß als die begründende Tatsache, sondern auch als eine sich immer erneuernde Aufgabe; das menschliche Leben wird weit mehr zwischen Gegensätze gestellt, es erscheint weit unfertiger, weit mehr erst im Aufstreben begriffen; das ruft den Menschen mehr zu eigner Tat und Entscheidung auf und fordert von ihm, zur Fortbewegung des Weltalls selbsttätig mitzuwirken, nicht nur es sich in seinen Gedanken zurechtzulegen; so wird nicht das Intellektuelle, sondern das Ethische, freilich ein Ethisches weitester Fassung, zum Kern seines Strebens. — Wie immer die Menschen und Zeiten sich das näher gestalten mögen, keinen Zweifel leidet dieses, wo der Hauptstreitpunkt bei diesen Kämpfen liegt, und an welcher Stelle vornehmlich die Geister sich scheiden. Das nämlich ist die Frage, ob ein selbständiges Geistesleben und mit ihm eine neue Stufe der Wirklichkeit anerkannt wird oder nicht. Alle Verneinung oder auch nur Zurückhaltung gibt einem gröberen oder feineren Materialismus die Oberhand, mit dem Ja wird dagegen eine sichere Überwindung und ein Einlenken in neue Bahnen gewonnen. Wohin aber die Entscheidung fällt, das hängt nicht bloß an Scharfsinn und Intelligenz, sondern vornehmlich an der Kraft und der Klarheit, mit der das Geistesleben Menschen und Zeiten gegenwärtig ist, das greift damit in das persönliche Leben und Sein zurück.

b) Der Monismus der Gegenwart.

Wer die geistigen Strömungen der Gegenwart kritisch erörtert, der muß sich notwendig auch mit dem Monismus der Gegenwart befassen; ist dieser doch über das besondere Problem des Verhältnisses von Natur und Geist hinaus eine mächtige, ja stürmische Bewegung geworden, auf deren Beleuchtung und Würdigung sich nicht wohl verzichten läßt; je heftiger aber der Kampf an dieser Stelle entbrennt, desto mehr hat die philosophische Betrachtung nach ruhiger Abwägung zu streben.

Der Monismus der Gegenwart ist nicht verständlich ohne eine Beachtung der breiteren Grundlage, von der aus er sich gestaltet hat. Diese ist das Vordringen des Bildes der Natur in die Begriffe

vom All und in die Gestaltung des Lebens. Es vollzog sich damit ein notwendiger Rückschlag gegen die ältere, einseitig religiöse und transzendente Denkart, welche die Natur wie etwas untergeordnetes und nebensächliches, wenn nicht gar bedenkliches zu behandeln pflegte. Das energische Vordringen der Naturerkenntnis und auch die dadurch bewirkte Umwandlung des Lebens gaben diesem Rückschlag gewaltige Wucht und siegreiche Kraft. Innerlich fiel dabei besonders ins Gewicht die Präzision der Naturbegriffe und ihr Zusammenstreben zum Ganzen einer Gedankenwelt; den Einflüssen, die davon ausgingen, konnten sich selbst die nicht entziehen, deren Streben der Hauptrichtung nach eine entgegengesetzte Richtung verfolgte. Das ist z. B. augenscheinlich bei Leibniz. Sein unablässiger Kampf gegen den „Naturalismus“ hat nicht verhindert, daß Naturbegriffe an Hauptstellen in seine Gedankenwelt eindringen und sie unter sich brachten. Oder ist es kein solcher Einfluß, wenn er die Lebenssteigerung zum allbeherrschenden Wertbegriff macht, wenn er alle Gegensätze in Unterschiede des Grades verwandelt, wenn ihm der Begriff der logischen Möglichkeit mit dem der gehemmten Kraft zusammenfließt? Im 19. Jahrhundert ging diese Bewegung weiter, mit lautem und stillem Wirken unterwirft die naturwissenschaftliche Denkweise sich mehr und mehr die Begriffe wie die Überzeugungen; wir empfinden gar nicht, wie eigentümliche Bejahungen und Verneinungen das mit sich bringt. So erhält z. B. die Entwicklungs-idee die Gestalt eines Naturprozesses und zerstört mit der strengen Verkettung, die daraus erwächst, alle Selbsttätigkeit, ja konsequenterweise alle Gegenwart, ohne daß uns das irgend aufregt. In der Natur hat sich das Beharrungsgesetz, das sog. Gesetz der Trägheit, der Forschung immer weiter bewährt; unbedenklich wird es auf das geistige und geschichtliche Gebiet übertragen, während hier der Lebensstand immer neu aus ursprünglichem Schaffen hervorgehen muß, um nicht sofort zu sinken. Die Naturstufe zeigt als Glück die sinnliche Lust, ohne weiteres gilt vielen auch das geistige Glück als eine, wenn auch feinere Art der Lust. Wenn so unaufhaltsam von außen und innen die Natur auf uns eindringt, so kann es nicht wundernehmen, wenn mehr und mehr die Natur als Welt und Wirklichkeit schlechthin behandelt wird, und wenn eine „naturwissenschaftliche Weltanschauung“ sich unbedenklich und siegesgewiß nicht als einen besonderen Ausschnitt, sondern als das erschöpfende Bild des Ganzen der Wirklichkeit gibt.

Alles Vordringen ließ indes diese Bewegung keinen vollen Sieg erringen, so lange noch der Mensch eine privilegierte, ja einzigartige Stellung einnahm. Diese aber hat nun die schwerste Erschütterung durch die Entwicklungslehre erfahren, indem sie den Menschen aufs engste mit dem tierischen Leben verkettete und ihn dadurch ganz und gar in die Natur hineinzog, ihn als ein bloßes Stück von ihr erscheinen ließ. Es gewann das die Gemüter um so mehr mit überwältigender Kraft, weil es in der Wendung zur Arbeit, zu emsiger und fruchtbarer Arbeit, eine unermeßliche Fülle von Tatsächlichkeit eröffnet, sonst zerstreute Daten verknüpft und als Ganzes zur Wirkung gebracht hat. Der Mensch schien nunmehr von langem Wahn und eitler Selbstüberhebung zu seiner echten Heimat zurückzukehren, sein Leben aber damit festere Grundlagen, sowie eine frischere, schlichtere, wahrhaftigere Art zu gewinnen. Altes erschien damit als neu, Neues als alt, eine durchgreifende Wandlung ward eingeleitet. Diese Strömungen und Stimmungen sind es, welche der moderne Monismus ergreift und zusammenfaßt, die Naturbegriffe scheinen ihm nur einer gewissen Ergänzung in der Richtung des Seelischen zu bedürfen, um den ganzen Umkreis der Wirklichkeit in sich aufnehmen und alles Leben beherrschen zu können.

Alle solche Vorteile und Aussichten würden jedoch aus eigenem Vermögen schwerlich der Bewegung zum Monismus eine solche Stärke verliehen und eine solche Macht über die Gemüter gegeben haben, wie jene sie in Wahrheit besitzt, käme nicht dazu noch etwas anderes, das direkter Leidenschaften zu entzünden und große Massen zu erregen vermag, gesellte sich nicht zum Ja ein entschiedenes Nein. Ein solches Nein entspringt aber aus dem Stande der Religion, wie ihn die kirchliche Gestaltung bietet. Zwischen der überlieferten Religion und dem modernen Kulturleben bestand von vornherein eine weite Kluft, lange ist sie zu überbrücken versucht, mehr und mehr aber ist das Unmögliche dessen ersichtlich geworden, mehr und mehr hat sich der Abstand in einen vollen und schroffen Gegensatz verwandelt. Und wenn diese Probleme lange Zeit nur die obere Schicht der Gesellschaft zu berühren schienen,¹ so sind sie immer mehr auch in die Massen

¹ So erschien es z. B. einem Pierre Bayle gänzlich ausgeschlossen, daß die Aufklärung je die Massen gewinne. Er hält für die Interessen und die Bedürfnisse der Gesellschaft, die nach seiner Überzeugung im wesentlichen zu allen Zeiten dieselben bleiben, einen gewissen Aberglauben unentbehrlich:

gedrungen und erregen sie immer stärker. Wenn aber zugleich trotz aller Wandlungen und Erschütterungen die alte Art der Religion offiziell aufrecht erhalten und namentlich der Schule gebieterisch auferlegt wird, so entsteht ein schwerer Druck und die Gefahr einer lähmenden Unwahrhaftigkeit. Der nun müßte ein schlechter Psycholog und ein kurzsichtiger Staatsmann sein, dem entginge, wie viel Unwille, wie viel verhaltener Zorn sich dadurch ansammeln und schließlich auch nach irgendwelchem Ausbruch drängen muß. Der Monismus aber zeigt einen Weg, einen scheinbar nahen und leichten Weg, auf dem ein solcher Ausbruch erfolgen kann; ist es ein Wunder, wenn er wie ein brausender Strom die Gemüter ergreift und unwiderstehlich fortreißt?

So ist die Bewegung durchaus verständlich; sie würde nicht wirken, was sie wirkt, wenn nicht ihr Ja wie ihr Nein Wahrheitsmomente enthielte. Aber es ist etwas anderes, eine Bewegung aus der geschichtlichen Lage heraus zu verstehen und Berechtigtes in ihr zu würdigen, etwas anderes, ihr die Führung des Lebens zu geben. Was zunächst die Religion betrifft, so ist jetzt bei allen Kulturvölkern eine wachsende Bewegung im Gange, sie von der veralteten Art zu befreien und dem Stande der weltgeschichtlichen Evolution des Lebens gemäß zu gestalten; solche Bestrebungen sind minder einfach, aber sie sind auch fruchtbarer und aussichtsreicher, als die summarische Verwerfung der Religion, wie sie der Monismus zu vollziehen pflegt. Es kommt darauf an, ob die Religion über alle kirchliche Form hinaus in inneren Notwendigkeiten unseres Wesens und unserer Stellung zum All gegründet ist oder nicht. Sollte sie es sein, so könnten alle Schäden des gegenwärtigen Standes in keiner Weise die Preisgebung einer Lebensmacht rechtfertigen, die sich das Verhältnis des Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit zur Aufgabe macht, die seinem Leben Größe, seiner Seele einen Selbstwert und eine reine Innerlichkeit zu geben unternimmt. In dem Eifer, das Priestertum und die Kirche zu schädigen, pflegen die Gegner der Religion zu übersehen, daß sie durch jene Verneinung mit ihrer Preisgebung alles selbständigen Innenlebens am meisten sich selber schädigen. Man gedenkt dabei unwillkürlich der Anekdote

„Les besoins dont je parle ne sont point sujets aux vicissitudes de la lumière et des ténèbres, ils sont de tous les tems; ils sont les mêmes sous un siècle d'ignorance, et sans un siècle de science (s. den Artikel Franz von Assisi im Dictionnaire).

von dem Knaben, der keine Handschuhe erhalten hat, und dem nun in arger Kälte die Hände erfrieren, der dazu aber meint: „Es geschieht meinem Vater ganz recht, daß mir die Hände erfrieren; warum gibt er mir keine Handschuhe?“

Sachlich bleibt die Hauptfrage, die über Recht oder Unrecht des Monismus entscheidet, die, ob die von ihm ausschließlich verwandten Naturbegriffe zur Umspannung der Wirklichkeit genügen. Namentlich von zwei Seiten erheben sich dagegen Bedenken, die einen von der Erkenntnislehre, die anderen vom Gehalt des Geisteslebens her, wie die weltgeschichtliche Arbeit ihn zeigt. — Die erkenntnistheoretische Erwägung hat einzuwenden, daß das Weltbild uns nicht von außen her zufällt, sondern daß wir es von seelischen Vorgängen aus und nach den Gesetzen unseres eignen Geistes zu bilden haben. Solches Ausgehen vom Subjekt pflegt sich zunächst auf Kant zu berufen, dessen überlegene Energie dem Forschen jene Richtung zwingend vorgeschrieben hat. Aber es ist nicht bloß Kant, es ist überhaupt kein einzelner Philosoph, sondern es ist die Gesamtart des modernen Denkens, ja Lebens, welche diesen Weg befiehlt. Denn nichts ist dem modernen Leben und der modernen Kultur eigentümlicher, als die Befreiung des Subjekts von der Gebundenheit an die Umgebung, seine Befestigung im eignen Leben. Wird dabei nicht auf einen Besitz der Welt verzichtet, dieser vielmehr mit Aufgebot aller Kraft leidenschaftlich begehrt, so nimmt das Leben eine völlig andere Richtung: statt vom Objekt zum Subjekt, von der Welt zum Menschen, geht es jetzt vom Subjekt zum Objekt, vom Menschen zur Welt. Eine solche Umwälzung muß auch den Inhalt des Lebens wesentlich ändern und sich damit in alle einzelnen Gebiete erstrecken. So auch in das des Erkennens. Das Bild der Wirklichkeit wird sich verfeinern, beleben, vergeistigen, wenn das Ergebnis aus dem Werden verstanden wird, wenn volle Anerkennung findet, daß wir jenes Bild von innen her zusammenfügen, daß nicht die Außenwelt, sondern unsere geistige Organisation den Umriß wie die Grundlinien dazu liefert, daß eine oft sehr komplizierte Arbeit in Größen steckt, welche die naive Ansicht für einfach erachtet. Zugleich wird klar, daß wir mit aller Arbeit nur einen menschlichen Durchblick der Wirklichkeit gewinnen, der einer tieferdringenden Forschung selbst wieder zum Probleme wird und seinen Wahrheitsgehalt erst zu erweisen hat. Neue Fragen und neue Sorgen tauchen damit auf, unvergleichlich unfertiger müssen wir uns fühlen als

zuvor, aber in aller Unfertigkeit gewinnen wir eine Vertiefung der Wirklichkeit und auch unseres eignen Lebens.

Dies alles aber ist für den Naturalisten und Monisten nicht vorhanden; ihm ist die Welt, wie sie sinnlich und handfest auf uns einzudringen scheint, die ganze und echte Wirklichkeit. Das aber heißt, erkenntnistheoretisch angesehen, den ptolemäischen Standpunkt festhalten und sich der kopernikanischen Denkweise der Neuzeit verschließen, es heißt dem naiven Realismus huldigen, wie ihn die mittelalterliche Scholastik besaß, für die gerade der Naturalismus nur Geringschätzung zu haben pflegt. So vertritt die Philosophie gegen den Naturalismus das Recht jener modernen Wendung zum Subjekt, sie vertritt damit eine Wahrheit, die sich wohl verdunkeln, nicht aber aufgeben läßt.

Tiefer noch greift das Zweite, bei ihm geht die Frage auf den Inhalt der Wirklichkeit. Diesen Inhalt faßt der Naturalismus und Monismus viel zu knapp, er übersieht ein Stück, das uns anderen als das Hauptstück erscheint: das Geistesleben. Alles Innere der Natur einfügen kann jener nur, indem er das Seelenleben lediglich als ein Vorgehen an den einzelnen Individuen behandelt. Dann nämlich mag er sich darauf berufen, wie fließend die Grenzen zwischen Mensch und Tier sind, wie langsam sich auf dem Boden der Geschichte emporgearbeitet hat, was früher als ein Stammbesitz des Menschen galt, wie sehr auch der Kulturmensch unter der Macht der Naturtriebe bleibt. Das alles sei voll und anerkannt und in seiner Bedeutung keineswegs abgeschwächt. Aber es ist nicht das Ganze. Denn das menschliche Seelenleben verbleibt nicht wie das tierische bei jener Zerstreuung an einzelne Punkte, bei ihm erfolgt ein Zusammenschluß zu einem gemeinsamen Leben, und dieses gemeinsame Leben entwickelt eine unermessliche Tatsächlichkeit, die wesentlich neue Züge gegenüber der bloßen Natur erweist. Jener Zusammenschluß erst macht Geschichte und Gesellschaft im auszeichnend menschlichen Sinne möglich, auf diesem Boden entsteht Gedankensprache und Kultur, hier erwächst eine reiche Verzweigung eigentümlicher Lebensgebiete in Recht und Moral, in Kunst und Wissenschaft. Wie das Ganze, so haben auch diese einzelnen Gebiete ihre eignen Gesetze, Probleme, Erfahrungen, sie stellen den Menschen vor schwerste Aufgaben, sie ziehen ihn immer mehr an sich und machen zugleich unvergleichlich viel mehr aus ihm: aus einem bloßen Stück der Natur wird er mehr und mehr ein geistiges

Wesen, das die Unendlichkeit von innen her miterlebt und als sittliche Persönlichkeit die Welt in eigne Tat zu verwandeln vermag. Eine so eingreifende Wendung kann sich nicht vollziehen ohne einen neuen Anblick der Wirklichkeit; mit jenem allen verkündet sich deutlich eine neue Stufe der Welt, deren Anerkennung das Gesamtbild des Alls wesentlich erweitern und vertiefen muß. Dies alles ist keine bloße Theorie, es hat im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben der Menschheit viel Wirklichkeit entfaltet, sich in alle Einrichtungen hineingearbeitet, es umfängt uns mit bildender Kraft in tausendfacher Wirkung. Die deutsche spekulative Philosophie fand darin ihre Hauptaufgabe, jenen inneren Zusammenhang des Menschenlebens zur vollen Anerkennung zu bringen, sie fühlte sich dadurch der Aufklärung weit überlegen, daß sie die geistigen Inhalte und Werte aus jenem, nicht wie diese von den bloßen Individuen her erklärte.

Der Naturalismus aber übersieht jene Wendung zum Geistesleben; jene Ausbildung eines eigentümlichen Kulturstandes, jenes innere Wachstum des Menschen durch die Arbeit der Jahrtausende, der ganze Reichtum der dabei erschlossenen Wirklichkeit, sie sind für ihn nicht vorhanden oder sie werden doch nicht zusammenhängend gewürdigt; er gibt ein Bild vom All unter Absehen von allem charakteristisch Menschlichen, von allem Geistigen, von allem Lebensgehalt. Was anderes aber ist dies als die stärkste Verengung und Verarmung, ein Verwerfen alles inneren Ertrages der Geschichte, ein Verzicht auf alles das, worin die Menschheit ihre Größe suchte. Das Bild des Alls wird ohne den Menschen fertig abgeschlossen, und dann der Mensch unter Abschleifung aller Eigentümlichkeit möglichst in es hineingepreßt. Wir sprechen von Reaktion, wenn das Leben auf eine ältere, innerlich überwundene Phase zurückgeschraubt werden soll. Aber wie bescheiden sind alle Versuche, es an einen Höhepunkt innerhalb der geschichtlichen Bewegung zu binden, gegen das Unternehmen, es ganz und gar an die vorgeschichtlichen Anfänge zu ketten und ihm alle Möglichkeit einer inneren Erhöhung, einer wirklichen Entwicklung zu nehmen? Von hier aus angesehen, wird die ganze eigentümlich menschliche Geschichte ein großer Irrtum, ein Abweg von der Wahrheit, indem sie dem Menschen immer stärker eine Innenwelt vorspiegelt, die doch nur eine leere Einbildung ist.

Dabei erfahren wir das Verdrießliche, daß jene Verneinung eines selbständigen Geisteslebens oft wie etwas Selbstverständliches auftritt,

das nur Unverstand verkennen oder böser Wille verwerfen könne. Begreifen läßt sich das freilich wohl. Verneinende Richtungen waren stets in besonderer Gefahr eines starren Dogmatismus, ja eines Fanatismus gegen Andersgesinnte. Nichts ist notwendiger für ein kritisches Verhalten gegen sich selbst und eine gerechte Würdigung anderer als die Fähigkeit, sich in fremde Denkweisen hineinzusetzen und von ihnen aus die eigne zu betrachten. Dies Vermögen aber wird besonders dort gefährdet, wo rasch der Kreis geschlossen und alles Jenseitige als nicht vorhanden erklärt wird. Hume war gewiß als Denker und Forscher groß und im Leben allem Fanatismus so fern wie möglich, aber gibt es einen krasseren Ausdruck eines intellektuellen Fanatismus, als jenes berühmte Autodafé aller andersgerichteten philosophischen Literatur?¹

Das Gleichgewicht des Geisteslebens war lange genug von der Religion und der Theologie bedroht, in einem Rückschlag dagegen wird es nun von dem ausschließlichen Herrscheranspruch der Naturwissenschaften gefährdet. Diesen Anspruch aber erheben weniger die Naturwissenschaften selbst, als ihre Gestaltung zur Philosophie, wie sie im Naturalismus und Monismus vorliegt. Dabei läßt sich sehr daran zweifeln, ob der Monismus eben das erreicht, was ihm als die Hauptsache gilt, und was auch wir anderen als etwas großes erachten, die Einheit der Gedankenwelt, ob er nicht, indem er die Begriffe gewaltsam zusammenschweißt, das Leben als Ganzes innerlich spaltet. Seine Begriffe und Lehren folgen der Natur, wie die mechanische Denkart sie faßt, das All wird damit ein Reich der bloßen und blinden Tatsächlichkeit, in dem es kein Handeln, sondern nur ein Geschehen, keinen inneren Forttrieb, sondern nur ein Nebeneinanderlagern, keine wahrhaftige Einheit, sondern nur eine Zusammensetzung gibt. Bei konsequenter Denkweise müßten hier alle Inhalte und Werte verschwinden, hätte auch der Wahrheitsbegriff

¹ Jene Stelle (am Schluß der 12. Sektion d. Enquiry conc. h. u.) lautet: When we run over libraries, persuaded of these principles, what havock must we make? If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics for instance; let us ask: Does it contain any abstract reasonings concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasonings concerning matter of fact or existence. No. — Commit it then to the flames. For it can obtain nothing but sophistry and illusion. — Würde ähnlich ein spekulativer Philosoph urteilen, so würden alle es Borniertheit oder Fanatismus nennen; geschieht es von der anderen Seite, so gilt es vielen als Zeugnis eines starken und unerschrockenen Geistes!

und damit eine Wissenschaft keinen Platz. Was an geistiger Regung aufkäme, das hätte ruhig und urteilslos das Weltgeschehen über sich ergehen zu lassen. Statt dessen finden wir den Monismus in einem eifrigen Kampf um die Wahrheit begriffen und von freudiger Hoffnung auf ein Vordringen der Menschheit erfüllt, er hält in der Gestaltung des Menschenlebens die alten Ideale des Guten und Wahren fest, er schöpft den Hauptantrieb seines wissenschaftlichen Strebens aus der Überzeugung, dadurch mehr Wahrheit und mehr Vernunft in das menschliche Dasein zu bringen, kurz er wandelt hier ganz und gar die Wege des Idealismus. Gibt es nun wohl einen schrofferen Dualismus, als Materialist in der Weltanschauung und Idealist im Handeln zu sein? So haben wir hier ein neues Beispiel der alten Erfahrung, daß der Mensch in seinem Streben oft das Gegenteil der eignen Absicht erreicht.

2. Entwicklung.

a) Zur Geschichte des Ausdrucks.

Die Ausdrücke für Entwicklung hat, wie den Begriff selbst, erst die Neuzeit in allgemeinen Umlauf gebracht. „Entwicklung“ erscheint in unserer Sprache erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts und findet erst in der zweiten Hälfte des 18. eine weitere Verbreitung. Älter ist „Auswicklung“ (auch „sich auswickeln“), philosophisch hat es zuerst wohl Jakob Böhme verwandt. „Entwickeln“ hat nach Grimm zuerst der Lexikograph Stieler („der deutschen Sprache Stammbaum“, 1691) „sich entwickeln“ Haugwitz (im Soliman, 1684), sowie Hagedorn. Die Gelehrten des 18. Jahrhunderts sprachen oft von einem Entwickeln und einer Entwicklung eines Begriffes, Beweises und Satzes; „das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, heißt die Entwicklung eines Begriffes“ (Lambert). Entwicklung im Sinne eines Sichentwickelns, als Selbstentwicklung, gewann Boden erst mit dem Aufsteigen des deutschen Humanismus, dessen Verlangen nach einer inneren Beseelung der Wirklichkeit und nach Anerkennung bildender Kräfte in der Natur darin einen bezeichnenden Ausdruck fand. Es genügen dafür die Namen Herders und Goethes. Im Titel eines Buches erscheint Entwicklung bei Tetens, in seinem 1777 veröffentlichten Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“. „Entwicklung“ drängt nun „Auswicklung“, das in den älteren Schriften Kants noch vorwiegt, gänzlich zurück; auch „Einwicklung“, das als Gegenstück „Auswicklung“ zu begleiten pflegte, verschwindet aus dem Sprachgebrauch der Philosophie.

Der deutsche Ausdruck war eine Übersetzung fremder, die er teils verdrängte, teils neben sich duldete. Die Termini *evolutio*-*involutio* und *explicatio*-*complicatio* oder *implicatio* entstammen den lateinischen Klassikern, aber sie werden dort nur methodologisch,

nicht für das reale Werden verwandt.¹ Ähnlich verbleibt es im Mittelalter, bei Thomas von Aquino erscheinen nur *explicitus* und *implicitus*, und zwar in jener formalen Bedeutung. Nur die mystische Spekulation, die von den Schriften des Pseudo-Dionysius ausging, verwendet die Wörter und Begriffe, um ein inneres Verhältnis von Gott und Welt zum Ausdruck zu bringen. So hat Scotus Eriugena *involutus*, *convolutus*, *complicatio*, *replicatio*. Wie Nikolaus von Kues, der Philosoph an der Schwelle der Neuzeit, an jene Denkweise anknüpft, so gebraucht er fortwährend die Ausdrücke *explicatio* und *complicatio*. Wenn er *evolutio* gebraucht, so glaubt er es erläutern zu sollen.² Der Verlauf der Neuzeit macht die Ausdrücke immer geläufiger. *Evolutio* und *involutio* sind neben *developpement* und *enveloppment* Lieblingswörter bei Leibniz; auch die Physiologie des 18. Jahrhunderts übernahm sie in dem Sinne der später sogenannten „Einschachtelungstheorie“. Im Gegensatz dazu hieß dann die besonders glänzend von C. F. Wolff in der *theoria generationis* vertratene Lehre von einer Neubildung im Werden die der *Epigenesis*;³ die „*Evolution*“ wurde hier als eine bloß quantitative Steigerung verstanden und abgelehnt. Aber daneben behält *Evolution* auch den weiteren Sinn von Entwicklung überhaupt, so ist es namentlich bei außerdeutschen Völkern die gebräuchlichste Bezeichnung der neuesten Form der Entwicklungslehre geworden.

b) Zur Geschichte des Begriffs und Problems.

Es gibt kaum eine Überzeugung und Lehre, bei der die alte und die neue Denkart so weit auseinandergehen; die Beharrungs-

¹ Bei Cicero heißt es z. B. (*Top.* 9): *tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur.*

² Nikolaus sagt (Pariser Ausgabe von 1514, I, 89a): *linea est puncti evolutio.* — *Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem?* — *Evolutionem id est explicationem.*

³ C. F. Wolff hat sich über jene Begriffe namentlich in der deutschen Ausgabe und in der zweiten lateinischen Auflage von 1774 deutlich geäußert. *Praemonenda* § 50 heißt es in dieser: *evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam ejus et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, existit, denique vero, speciem prae se ferens ac si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur.* S. auch Kant, *Krit. d. Urteilskraft* (V, 436 Hart.): „Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der individuellen Präformation oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Produkte wird das System der Epigenesis genannt.“

lehre hängt mit den Idealen jener ebenso eng zusammen, wie die Entwicklungslehre mit denen der Neuzeit. So läßt wiederum der besondere Punkt einen Durchblick der gesamten weltgeschichtlichen Bewegung erwarten. — Wohl zeigt die älteste griechische Philosophie bedeutende Ansätze einer Entwicklungslehre, aber die Höhe der klassischen Kultur hat der Beharrungslehre das entschiedene Übergewicht gegeben, da diese der künstlerischen Art jenes Volkes weit mehr entspricht und sie in Begriffe zu fassen geeignet war. Die Wirklichkeit gilt hier ihrem Grundbestande nach als ein lebendiges, in feste Maße gefügtes und von unwandelbaren Ordnungen beherrschtes Kunstwerk; aus der wirren Flucht der sinnlichen Eindrücke dies klar und kräftig herauszusehen, das wird zum Hauptziel der Wissenschaft. Diese Aufgabe ist nicht zu lösen ohne die Anerkennung eines zeitüberlegenen Seins; aus der Übereinstimmung mit ihm stammt alle Wahrheit der Begriffe, die vom Denken aus sich auch dem Handeln mitteilt und es auf beharrende Ziele richtet. So ist die Wissenschaft hier vor allem eine Versetzung aus der Welt des Werdens in die des Seins, freilich eines lebendigen Seins; durchgängig geht hier das Sein dem Werden voran.¹ Eine nähere Ausführung gibt dieser Denkart die Formenlehre, die Plato schafft und Aristoteles weiterführt. Zeitlos wirken die Formen als Urbilder und Grundkräfte der Dinge, durch den Weltprozeß, der keinen Anfang und kein Ende hat, gehen unverändert die Gestalten. Alle Veränderung kommt vom Stoffe, der, wenigstens im Bereich des Erdenlebens, sich der Form nicht dauernd verbindet, sondern, eine Zeit lang von ihr ergriffen und gebändigt, ihr immer wieder entweicht und seine Gestalt verliert. Immer von neuem muß daher die Form den Stoff ergreifen und bezwingen; das erklärt den unablässigen Wechsel, das rastlose Werden und Vergehen. So gilt es zunächst von den einzelnen Lebewesen. Auch jenseit ihrer werden Verschiebungen nicht gezeugnet, vielmehr Wandlungen in den Stellungen der Gestirne, Wandlungen auch im Auf- und Absteigen der Völker bereitwillig anerkannt. Aber auch dieses verwandelt sich einer näheren Betrachtung

¹ Es sei dafür nur eine Stelle aus Aristoteles angeführt (de part. anim. 640a, 18): ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. b, 1: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τοιοῦτον, τὴν γένεσιν αὐτὴ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον. Selbst der Ausdruck für Wissenschaft wird mit Stehen in Beziehung gebracht (s. Phys. 244 b, 9): ἡ ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἐστὶν· τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ σῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ προνοεῖν λέγομεν.

in eine Bestätigung der Beharrungslehre. Denn aus aller Veränderung ihrer Stellungen kehren die Gestirne nach Ablauf eines großen Weltjahres wieder an den Ausgangspunkt zurück, um die alte Bewegung neu zu beginnen, der Wechsel verändert also im Grunde nichts. Ähnlich bildet auch die Geschichte eine endlose Folge von Kreisbewegungen wesentlich gleichen Inhalts. Denn alles Aufsteigen der Völker geht nur bis zu einem gewissen Punkt, um dann in ein Sinken umzuschlagen, bis Elementarkatastrophen von Feuer oder Wasser wieder eine Verjüngung bewirken, so daß nun dieselbe Bewegung von neuem anheben kann. So eine ewige Wiederkehr der Dinge; was wir jetzt erleben, geschah schon unzähligemal und wird noch unzähligemal geschehen. Demnach die Welt kein starres Sein, sondern voller Bewegung, aber diese Bewegung, nach der Art von Tages- und Jahreszeiten, in festem Rhythmus verlaufend und inmitten alles Wandels voll sicherer Ruhe. Überall ist hier das Leben in feste Grenzen gebannt, kein echtes Streben geht ins Unbestimmte, es gibt keinen Fortschritt ins Unendliche, keine Hoffnung einer wesentlich besseren Zukunft. Dafür aber gilt die Überzeugung, daß die unmittelbare Gegenwart Ewiges erfassen und mit ihm das Leben erfüllen kann. Die Tätigkeit selbst hat hier die Ruhe in sich aufzunehmen, sie tut das, indem sie aus einem bloßem Streben ein in sich selbst befriedigtes und gesättigtes Wirken, „Energie“ im Sinne des Aristoteles, wird. Eine derartige Tätigkeit gewährt an erster Stelle die Anschauung des Wahren und Schönen, aber auch das Handeln wird hier auf seiner Höhe zum Darstellen einer beharrenden Art und Natur.

Solche Denkweise sieht durchgängig im Unwandelbaren ein Gutes, im Veränderlichen ein Schlechtes. Das Hauptmerkmal der Gottheit bildet hier die Ewigkeit, das Unberührtsein vom Strom der Zeit. Dem Handeln aber wird ein unwandelbarer Idealstand vorgehalten, an dem es sich messen und auf den es sich richten soll. So vornehmlich im Entwerfen von Idealverfassungen, die aller geschichtlichen Wandlung entzogen sind. Die Überzeugung, daß unser Leben auf festen Grundlagen ruhe und sich innerhalb fester Grenzen bewege, gestaltet die Arbeit aller Gebiete eigentümlich und verleiht selbst der Logik und wissenschaftlichen Methode einen besonderen Charakter. Die Grundwahrheiten dünken hier in Begriffen und Urteilen gegeben und abgeschlossen, es gilt nur sie deutlich herauszustellen, zu einander in Beziehung zu setzen, in ihre Konsequenzen

zu verfolgen. Die Schlußlehre ward damit zum Hauptstück der Arbeit, während der Neuzeit sich diese in die Urteile und Begriffe zurückverlegt hat.

Dabei floß in die Lehren der Philosophen von Anfang an auch die Stimmung des ganzen Menschen mit ein, das Verlangen, gegenüber dem bunten und ermüdenden Wechsel der kleinstaatlichen Verhältnisse einen beharrenden und bedeutenden Lebensgehalt zu gewinnen; die Wendung vom menschlichen Kreise zum All war zugleich ein Suchen nach innerer Erhöhung und Befestigung des Daseins. Solche Strömung verstärkte sich gegen den Ausgang des Altertums und gewann neue Nahrung im Christentum. Die Sache ward nun vom Künstlerischen ins Religiöse gewandt; verlangte die Höhe des griechischen Lebens ein Ruhen innerhalb der Bewegung, so galt es jetzt, eine Ruhe in Gott im Gegensatz zu dem unstillen und sinnlosen Treiben der Welt zu finden, sich dahin als in einen sicheren Hafen aus den Stürmen des Lebens zu flüchten. Nicht streben wollte man, sondern fest und sicher besitzen. Eine besondere Kraft und Innigkeit gab solchem Verlangen die Mystik, den Kern aller Weisheit konnte sie darin finden, die ganze Zeit zu einem bloßen Scheine herabzusetzen und durch ein wachsendes Aufgehen in das ewige Sein jeden Tag „jünger“ zu werden. Dies Ideal ergriff in den Zeiten des ausgehenden Altertums und des beginnenden Mittelalters um so mächtiger das Gemüt, als es der gesamten Lage der Kultur entsprach. Denn eine alte Art hatte sich hier ausgelebt, ohne daß fruchtbare Keime einer neuen erkennbar waren; selbst den Besten konnte es daher als Hauptaufgabe erscheinen, den vorhandenen Besitz treu zu wahren und gewissenhaft den künftigen Geschlechtern mitzuteilen. Unwandelbar schien vor allem die religiöse Wahrheit, als göttliche Offenbarung; aber auch auf den übrigen Gebieten, in Philosophie und Medizin, in Recht und Staat, schien alles erreicht, was dem Menschen irgend erreichbar ist; die Autorität eines Aristoteles und eines Galen stand kaum hinter der des kirchlichen Dogmas zurück.

Diese Überzeugungen tragen das große Ordnungssystem des Mittelalters, das überall unwandelbare Normen und feste Verkettungen herstellt, innerlich wie äußerlich, namentlich auch in den wirtschaftlichen Verhältnissen, das Leben in sichere Bahnen bringt und keinen Trieb zur Veränderung aufkommen läßt. Solcher Denkweise liegt es fern, die Natur als ein Reich allmählichen Werdens zu verstehen,

vielmehr hat diese nur die Formen zu bewahren, die der Schöpfer ihr zu Anfang mitgeteilt hat.¹

Die Neuzeit stand von vornherein zu einer solchen Beharrungslehre feindlich. Denn sie konnte keine selbständige Art entfalten ohne einen Glauben an die Bewegung und das Recht der Bewegung, im Eintreten dafür mußte sie ihrem eignen Streben Boden gewinnen. In Wahrheit war gegenüber dem Ausgang des Altertums die Lage der Menschheit erheblich verändert. Neue Völker voll strotzender Jugendkraft waren entstanden, die langen Jahrhunderte des Mittelalters hatten viel Vermögen gesammelt, das immer stärker nach Betätigung drängte und sich zutrauen durfte, die Welt mit eignen Augen zu sehen und nach eignen Zielen zu gestalten; aus dem bloßen Empfangen und Überliefern treibt es zum Weiterbauen und Erneuern, ein verändertes Lebensgefühl eröffnet neue Ausblicke und Aufgaben, die Idee einer fortschreitenden Bewegung ergreift immer mehr das Leben wie die Arbeit.

Aber solchen Lebensdrang in eine sichere Bahn zu leiten, war keineswegs leicht; die Geschichte der Entwicklungsidee zeigt, wie das nur im Anschluß an ältere Bestrebungen gelungen ist, und wie es verschiedene Stufen durchlaufen hat. Die Anregung zum Neuen reicht in das Christentum selbst zurück. Mochte seine kirchliche Gestalt fest an der Beharrungslehre haften, seine Gedankenwelt enthielt auch fruchtbare Antriebe entgegengesetzter Art. Dem Christentum wird die Geschichte weit mehr als dem Altertum. Mitten in die Zeit war nach seiner Überzeugung das Göttliche eingetreten, nicht in mattem Abglanz, sondern mit ganzer Fülle seiner Herrlichkeit als beherrschender Mittelpunkt des Ganzen mußte es alle Vergangenheit auf sich beziehen und alle Zukunft aus sich entfalten. Die Einzigartigkeit dieses Geschehens litt keinen Zweifel, Christus konnte nicht immer von neuem kommen und sich kreuzigen lassen; so entfielen die unzähligen Perioden, die ewige Wiederkehr der Dinge; aus einem gleichmäßigen Ablauf von Rhythmen wurde die Geschichte ein umspannendes Ganzes, ein einziges Drama; daß der Mensch hier zu

¹ Um nur eine bezeichnende Stelle dafür anzuführen, so läßt Alanus de insulis (s. Baumgartner, die Philos. des A. d. J., S. 79) die Natur sprechen: Me igitur tamquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma conformatum deviare non sinerem.

einer völligen Umwandlung aufgerufen wurde, das gab seinem Leben eine unvergleichlich größere Spannung, als wo es nur eine vorhandene Natur zu entfalten galt. So liegen die Wurzeln einer höheren Schätzung der Geschichte und des zeitlichen Lebens nirgend anders als im Christentum.

Aber nur langsam geschah es, daß solche Wandlungen prinzipiell gefaßt und deutlich ausgesprochen wurden; es ist das vornehmlich von der Spekulation her geschehen, die damals mit einem Verlangen nach gemütvoller Aneignung Hand in Hand ging. Vor allem suchte sie die Welt zu Gott in ein engeres Verhältnis zu bringen, als der naive Glaube es tat. Was ist und bedeutet die Welt mit all ihrem Geschehen, von Gott aus betrachtet? Sie kann, so lautet die Antwort eines Augustin, nichts anderes als eine Selbstdarstellung des göttlichen Wesens sein. Damit aber gewinnt alle Mannigfaltigkeit in ihr einen inneren Zusammenhang, auch die verschiedenen Punkte der Geschichte können nun kein bloßes Nacheinander bleiben, sie werden Stücke einer durchgehenden Bewegung, ja eines einzigen weltumspannenden Tuns; auch das, was später eintritt, mußte beim Früheren irgend schon gegenwärtig sein; so läßt sich der gesamte Weltprozeß der Entwicklung eines Baumes aus seinem Samen vergleichen.¹ Die mystische Spekulation eines Dionysius, Scotus Eriugena u. s. w. steigert dies dahin, das Ganze der Welt als eine „Auswicklung“ dessen zu fassen, was „eingewickelt“ bei Gott ist, als eine Entfaltung der Ewigkeit zu einem Leben in der Zeit, der unsichtbaren Einheit zu sichtbarer Vielheit. Ihre Ausdrücke und Bilder sollten uns freilich nicht verführen, diese Denkart der modernen zu nahe zu rücken. Das begründende Sein und die bewegende Kraft

¹ Bei dem allen ist Augustin der führende Geist; für seine Entwicklungslehre ist namentlich bezeichnend folgende Stelle (op. III, 148D): *Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna cum sideribus —, sed etiam illa quae aqua et terra produxit, potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur.* Wie er sich aber die Entwicklung eines Baumes aus dem Samen vorstellt, zeigt V, 714E: *In illo grano seminis exiguo, vix visibili, si consideres animo, non oculis, in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet et robur insertum est et folia futura alligata sunt et fructus, qui apparebit in arbore, jam est praemissus in semine.*

blieben gänzlich jenseitiger Art; die Kette des Geschehens und die Stufenfolge des Nacheinander war nicht dem eignen Boden der Zeit entsprungen, sondern in ihr hatte die göttliche Einheit sich zeitlos auseinandergelegt. Wie diese mit ihrer ewigen Ruhe als das unbedingt Höhere galt, so strebte auch das Leben letzthin nicht in die Fülle der Welt hinein, sondern aus ihr zurück zu jener aller Vielheit und Bewegung, aller Zerstreuung und Unruhe überlegenen Einheit. Aber trotz solches Abstandes hat die mystisch-spekulative Gedankenwelt die moderne Entwicklungslehre eingeleitet. Sie hat von der Welt, als der Erscheinung göttlichen Wesens, höher denken gelehrt und ihrem Leben die Richtung auf Ewiges und Unendliches gegeben. Die Welt würde der modernen Forschung nicht mit solcher Größe gegenwärtig sein, hätte nicht die Gottesidee, die Idee des absoluten Wesens, ihr Leben und Glanz geliehen.

Allerdings mußte im Verhältnis von Gott und Welt erst eine beträchtliche Verschiebung erfolgen, ehe das sicher fortschreiten konnte: die engere Verbindung von Welt und Gott durfte nicht dazu dienen, die Welt gänzlich in Gott verschwinden zu lassen, sondern sie mußte dahin wirken, ihr als dem Ausdruck göttlichen Seins einen höheren Wert zu geben. Diese Verschiebung aber ist bei dem bahnbrechenden Philosophen der Renaissance, bei Nikolaus von Kues (1401—1464), erfolgt. Als die Auswicklung des unendlichen Lebens — die neuere Spekulation pflegt beim Gottesbegriff der Ewigkeit die Unendlichkeit voranzustellen — muß ihm die Welt durch und durch lebendig sein, ja muß sie an jeder Stelle nach Teilnahme am unendlichen Leben dürsten, eben damit aber einen Trieb zu unbegrenztem Fortschritt in sich tragen.¹ Was Gott besitzt, das hat

¹ Nur ein Fortschritt ins Unendliche kann die Lebensfülle des absoluten Seins zum Ausdruck bringen, s. z. B. Nikolaus von Kues (Paris. Ausg. von 1514, II, 188a): *Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae, et ex hoc elice, quod est viva imago, quae se conformat creatori sine fine.* II, 187b: *semper vellet id quod intelligit plus intelligere et quod amat plus amare, et mundus totus non sufficit ei, quia non replet desiderium intelligendi ejus.* — Der Begriff des Fortschritts ist dem Altertum trotz der Vorherrschaft der Beharrungslehre keineswegs fremd, Plato und Aristoteles haben dafür die Ausdrücke *ἐπίδοσις* und *ἐπιδιδόναι*, weit mehr aber trat das stoische *προκοπή* hervor, das wir (z. B. bei Polybios) ganz ähnlich verwandt finden wie das heutige „Fortschritt“. Der Gedanke eines Fortschritts ins Unendliche hat seine Wurzel bei den Platonikern und Mystikern, er ist aber zur vollen Entwicklung erst in der neuen Philosophie gelangt. Seinen

die Kreatur in allmählichem Wachstum annähernd zu erreichen. Mit solcher Wendung wird die Bewegung wesentlich gehoben und der ganzen Welt ein Streben nach aufwärts eingepflanzt. Zugleich gewinnt, in direktem Gegensatz zum Ausgang des Altertums, das Künstlerische neben dem Religiösen Platz, ja es beginnt dieses zurückzudrängen. Indem die Welt sich mehr und mehr als ein lebensvolles Kunstwerk darstellt, in dessen Harmonie sich alle Gegensätze des ersten Anblicks auflösen, scheint sie die Bewegung wie alle Bildung von innen her, durch Entfaltung ihres eignen Wesens, hervorzubringen; das Absolute bedeutet nun weniger ein eignes Reich, als es der Welt eine Tiefe oder doch einen Hintergrund gibt. Solche Verschiebung vom Theismus zum Pantheismus kommt zum Siege in Giordano Bruno; die immanente und künstlerische Gestalt der Entwicklungslehre hat von nun an die Oberhand. Das ist die Form, welche bis zur Gegenwart in den Ausdrücken und Bildern von der Sache überwiegt, das stille und stetige Wachsen der Pflanze wird hier zum Vorbilde für das Wirken und Aufsteigen der Natur von innen heraus. Die Aufklärung mit ihrer Zerlegung der Natur in seelenlose Elemente ist dieser Gedankenrichtung minder günstig,¹ dagegen bringt der Rückschlag gegen die Aufklärung, wie ihn der deutsche Humanismus enthält, sie voll zu Ehren. Nicht die bloße Bewegung, sondern das künstlerische Gestalten wird hier zum Haupt-

Höhepunkt bildet Leibniz, s. z. B. 150a (Erdm.): *In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad maiorem semper cultum procedat ff.*; ferner deutsche Schriften II, 36: „Der Kreaturen und also auch unsere Vollkommenheit besteht in einem ungehinderten starken Forttrieb zu neuen und neuen Vollkommenheiten.“ Bei Wolff und seiner Schule galt als das höchste Gut *perpetuus sive non impeditus ad majores perfectiones progressus*. — Der Ausdruck Fortschritt dürfte erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein fester Terminus geworden sein.

¹ Es fehlt hier aber keineswegs an anregenden Gedanken nach dieser Richtung. S. z. B. die wenig beachtete Stelle in Leibnizens Hauptwerk (Nouv. ess. III, cp. VI, pag. 317a, Erdm.): *Peut-être que dans quelque tems ou dans quelque lieu de l'univers les espèces des animaux sont ou étaient ou seront plus sujets à changer, qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx pourraient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sousdivisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats. Ainsi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois que nos déterminations des espèces physiques sont provisionnelles et proportionnelles à nos connaissances.*

werke der Natur; damit wird ihre Veränderung zu einer Entwicklung von innen her, und alle Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten scheint auf einen einzigen Grundtypus zurückzukommen. Über die Natur hinaus bemächtigt sich der Entwicklungsgedanke dann des Menschenlebens und des ganzen Alls; „alles, was in der Wirklichkeit vorkommt“, erscheint nun als „Entwicklung einer absoluten Vernunft“ (s. Schelling I, 481). Die nähere Durchführung dessen zeigt verschiedene Färbungen; stellt die Romantik das ruhige Werden und Wachsen in den Vordergrund, so gibt Hegel mit seiner kosmischen Logik der Entwicklungsidee mehr Selbsttätigkeit. Immer aber erfolgt die Bewegung von innen heraus, immer wirkt, auch an der einzelnen Stelle, mit überlegener Kraft das Ganze.

Das eben ist es, was die künstlerische Entwicklungslehre von der strengwissenschaftlichen unterscheidet, die der Neuzeit eigentümlich ist. Denn diese gibt alle inneren Zusammenhänge auf und stellt das Problem ganz und gar auf den Boden des unmittelbaren Daseins: das empirische Zusammenwirken der Elemente soll den Gesamtstand der Natur verstehen lehren, und es soll aller Fortschritt in einem zeitlichen Nacheinander erfolgen. In diesem Sinne wird die Entwicklungsidee zu einem Hauptstück der modernen Wissenschaft. Diese setzt das nächste Bild der Dinge zu einer bloßen Erscheinung herab, von der es zu den echten Beständen erst durchzudringen gilt. Das geschieht, indem die Analyse einfache Elemente aufsucht, das Gesetz die Wirkformen dieser ermittelt, dann aber die Entwicklung die Welt neu aufbaut und vom geschichtlichen Werden aus den vorgefundenen Bestand begreiflich macht. So wird sie der neueren Wissenschaft zur Hauptvertreterin der Synthese, und erscheint sie als die Vollendung und der Prüfstein der gesamten Arbeit der Forschung; kein Wunder, daß ihr die Gunst des Denkens, ja des modernen Menschen gehört. Es erscheint aber die neue Entwicklungslehre gleich beim entscheidenden Durchbruch der modernen Denkart; schon Descartes hat, wenn auch nur als eine Möglichkeit, den Gedanken, daß der gegenwärtige Weltstand in der Zeit, nach und nach (*cum tempore, successive*) entstanden sei.¹ Im Lauf der Jahrhunderte bemächtigt sich dieser

¹ Clauberg beschrieb im wesentlichen zutreffend (op. philos. 755) die cartesianische Methode folgendermaßen: *Hanc methodum Cartesiana physica tenens considerat omnes res naturales non statim quales sunt in statu perfectionis suae absoluto (ut vulgo fieri solet ab aliis), sed prius agit de quibusdam*

Gedanke aller einzelnen Gebiete und gräbt sich immer tiefer in den Stand des Wissens ein.¹ In der Kosmologie weicht der antike Gedanke einer Unveränderlichkeit des Himmelsgewölbes dem des allmählichen Werdens der Weltkörper und Weltsysteme (Kant, Laplace), der Befund der Seele wird nicht nach alter Art als fertig hingenommen, beschrieben und eingeteilt, sondern die moderne Psychologie strebt seit Locke, das Werden und Wachsen der Seele von einfachsten Lebenserscheinungen her genetisch zu verstehen; die menschliche Geschichte erscheint als ein allmähliches Aufklimmen von verschwindenden Anfängen her zu unbegrenzter Höhe, und ähnlich werden auch die einzelnen Kulturwelten als in Fluß und Wandel befindlich behandelt. Überall ist gegen die ältere Art der Anblick der Wissenschaft umgewandelt: war sie dort ein Herausheben der bleibenden Bestände und ein unmittelbares Zusammenschließen zu einem festen Ganzen, ein künstlerisches Zusammenschauen der Mannigfaltigkeit, so bringt sie nun das nur scheinbar Feste in Fluß, dringt unermüdlich zu kleineren und kleineren Elementen vor und verwandelt die Wirklichkeit in einen noch mitten im Werden begriffenen Prozeß. Dabei scheint sie zu einer weit engeren Berührung mit den Dingen zu kommen, die sie früher mehr von außen betrachtete; so heißt etwas in die Entwicklung hineinziehen, es voll der Erkenntnis gewinnen.

Aber so wirksam die moderne Entwicklungsidee schon lange war, zum Siege für das Ganze des Lebens und der Arbeit hat sie erst Darwin gebracht. Zunächst hat seine Leistung eine große Lücke ausgefüllt: die organischen Formen widerstanden bis dahin einer genetischen Erklärung hartnäckig, so blieb eine unüberbrückte Kluft zwischen den Weltbegriffen und den Erfahrungen des menschlichen Kreises, die beide der Entwicklung schon gewonnen waren. Wohl waren, namentlich durch Lamarck, bedeutende Anfänge zur Aufhellung gemacht, aber den Versuchen fehlte die Verbindung zu einem durchgebildeten Ganzen und zugleich eine zwingende Kraft. Darwin hat

earundem principiis valde simplicibus et facilibus, deinde explicat, quomodo paulatim ex illis principiis, suprema causa certis legibus opus dirigente, oriantur et fiant, aut certe oriri aut fieri possint, donec tandem tales evadant, quales esse experimur dum consummatae et absolutae sunt.

¹ Einen wichtigen Abschnitt dieser Bewegung behandelt in vortrefflicher Weise H. Heußler: „Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre“, 1885.

mit seiner Vereinigung von Deszendenz- und Selektionslehre jene Lücke ausgefüllt und das Schlußstück des Ganzen geliefert; seine Lehre ist namentlich dadurch stark, daß sie aus genauester Durchforschung ihres besonderen Gebietes Begriffe gewinnt, die einer unermesslichen Ausdehnung nach allen Richtungen fähig scheinen; er hat, wie Helmholtz sich ausdrückt (s. popul. wissensch. Vortr. 2. Aufl. II, 204), „alle — vereinzelt Gebiete aus dem Zustande einer Anhäufung rätselhafter Wunderlichkeiten in den Zusammenhang einer großen Entwicklung erhoben und an die Stelle einer Art von künstlerischer Anschauung bestimmte Begriffe gesetzt.“ Solches Verdienst erfährt keinen Abbruch dadurch, daß die Schranken der Selektionslehre mit ihrer natürlichen Zuchtwahl und ihrem Kampfe ums Dasein zu immer klarerer Einsicht kommen; hat doch Darwin selbst diese Lehre nicht als die einzige Erklärung der organischen Formen ausgegeben. Es bleibt dabei, daß durch ihn das Problem in eine neue Lage gebracht ist, daß die Entwicklungsidee mit der Sicherung auf dem Gebiet des organischen Lebens zugleich die Fähigkeit erlangt hat, sich zum Ganzen einer Weltanschauung zu erweitern. Für solche Wendung muß vornehmlich Spencers gedacht werden, der zuerst von einer realistischen Denkweise aus die Entwicklungslehre ein eigentümliches Weltbild hat erzeugen lassen. Entwicklung ist ihm ein Übergehen aus einem zusammenhangsloseren in einen zusammenhängenderen Zustand. Als die allgemeinste Tatsache der Welt gilt ihm Entwicklung, als Zusammenschluß (integration) des Stoffes und Zerstreuung der Bewegung; ihr folgt aber bei ihm in endlosem Wechsel eine Periode der Auflösung in Aufnahme (absorption) von Bewegung und Lockerung (disintegration) des Stoffes. Dort erfolgt eine Verschiebung vom Gleichartigen ins Ungleichartige, eine zunehmende Spezialisierung und Differenzierung, vom Weltall als Ganzen bis in die einzelnen Weltkörper, in die menschliche Gemeinschaft, die Kultur, das Einzelwesen hinein; die Periode der Auflösung verfolgt die umgekehrte Richtung. Eine Verwandtschaft solches Rhythmus mit Gedanken der ältesten griechischen Philosophie, namentlich mit Empedokles, ist nicht zu verkennen. Wenn Spencers Lehre, die im Grundriß zeitlich voranging, der Darwins einen universalen Hintergrund gegeben hat, so hat sie durch die Verbindung mit dieser unermesslich an Fülle, Anschaulichkeit und Eindringlichkeit gewonnen.

Trotz solches Vordringens der Bewegungslehre ist die Beharrungs-

lehre zu tief eingelebt und zu fest mit den Überzeugungen wichtiger Lebensgebiete verschmolzen, als daß sie nicht vielfachen Widerstand leisten müßte. Im besonderen ist es die Religion, die nicht nur einzelne Bestandteile ihres herkömmlichen Vorstellungskreises, sondern auch den ihr unentbehrlichen Gedanken einer ewigen Wahrheit bedroht sieht. Aber auch hier befestigt sich mehr und mehr die Überzeugung, daß es weniger die Bewegungslehre selbst, als ihre, keineswegs notwendige Verquickung mit Überzeugungen materialistischer oder doch naturalistischer Art ist, welche einen unversöhnlichen Gegensatz zur Religion enthält.¹ Alles zusammen hebt die Entwicklungslehre weit über die Stellung einer besonderen Theorie neben anderen hinaus, sie hat die Führung des Ganzen übernommen und erzeugt einen neuen Lebenstypus, der ebenso unser Grundverhältnis zur Wirklichkeit als die Art unseres Tuns aufs wesentlichste verändert. Nun heißt es nicht mehr eine fertig vorhandene Wirklichkeit anzueignen, sondern einer erst werdenden zur Vollendung zu verhelfen; die Tätigkeit verschlingt sich dabei enger mit der Umgebung und gewinnt ihre nähere Gestalt erst aus der Berührung mit den Dingen. Sie darf sich sagen, nicht neben, sondern inmitten der Welt zu stehen und zu ihrer Bildung mitzuwirken. Nun entfällt die alte Flucht aus dem Strom der Zeit zu einer wandellosen Ewigkeit, sowie die Vorhaltung eines Idealstandes als eines unverrückbaren Zieles, vielmehr heißt es, ganz und gar der Bewegung der Zeit zu folgen und das Handeln den Forderungen der jeweiligen

¹ Es sei dafür nur eine Stelle des hervorragenden französischen Theologen Erzbischof Mignot angeführt. Er sagt in seiner vielbeachteten Rede über die Methode der Theologie (s. Bulletin de littérature ecclésiastique Nov. 1901, pag. 272): Vous savez avec quelle défiance justifiée fut reçue dans nos écoles, il y a trente ans, l'idée d'évolution, qui paraissait liée par de graves compromissions avec la philosophie panthéiste; depuis que l'analyse en a précisé le contenu, on est à peu près unanime à reconnaître qu'une certaine façon d'entendre l'évolution est conciliable avec une conception religieuse et chrétienne de l'univers; on en trouve le germe dans saint Augustin, et on déçoit, avec Vincent de Lerins, qu'appliquée à l'histoire religieuse, elle peut apporter de grandes clartés dans des problèmes qui seraient restés insolubles. Auch Reischle: „Wissenschaftliche Entwicklungsforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 12. Jahrgang, 1. Heft) scheidet scharf zwischen Evolutionismus als Weltanschauung und Entwicklungstatsachen. Auch an Newman's theory of development mag hier erinnert sein (s. darüber Lady Blennerhassett, Kardinal Newman S. 125ff).

Lage möglichst genau anzupassen. Das rüttelt alle Lebensgebiete aus träger Starrheit auf und bringt sie in frischesten Fluß, das gibt z. B. der Gesetzgebung wie der Erziehung eine engere Beziehung zur Zeit und erfüllt sie mit den Aufgaben der lebendigen Gegenwart. Von hier aus erwächst ein eigentümlicher Begriff des Modernen, als der Ergreifung des unmittelbaren Augenblicks und der Gestaltung aller Verhältnisse nach seinen Bedürfnissen, eine Elastizität des Lebens, die weiteren Wandlungen bereitwillig entgegenkommt. Bildet so nach dem Ausdruck Hegels das Werden »die Wahrheit des Seins«, so müssen auch die Ideale die Beweglichkeit teilen, so werden auch die Ziele veränderlich, so wird die Wahrheit ein »Kind der Zeit« (*veritas temporis filia*). Das unterwirft augenscheinlich das Leben einem völligen Relativismus, aber mit dem Hinfälligwerden der älteren Denkweise hat ein solcher allen Schrecken verloren. Denn als Hauptziel gilt ja nicht mehr die Aneignung einer um uns vorhandenen und fertig abgeschlossenen Wahrheit, sondern die Erzeugung eines möglichst reichen Lebens im eignen Kreise; dafür aber scheint jene mehr relative Art mit ihrer unbegrenzten Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit besonders geeignet. Das alles verbleibt nicht bei inneren Bestrebungen und Wandlungen, auch die äußere Gestaltung des modernen Lebens hat jene Verwandlung des Daseins in eine rastlos fortschreitende Bewegung aufs wirksamste unterstützt. Die Technik hat den Lebensprozeß in ungeahnter Weise beschleunigt, den Augenblick bedeutender gemacht, die Berührungen und mit ihnen die Wandlungen der Dinge unermesslich gesteigert; bis in ihre Werkzeuge hinein ist jetzt die Arbeit in unablässiger Wandlung begriffen.¹ Mit dem allen scheint der Sieg der Bewegungslehre endgültig entschieden und mit ihm ein kräftigeres, freieres, frischeres Leben errungen.²

¹ Die Konsequenzen dessen für die sozialen Probleme hat namentlich K. Marx in eindringlicher Weise dargelegt; er sagt (*Das Kapital*, I, 479): „Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandene Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technologische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war.“

² Merkwürdig genug ist, daß in derselben Zeit, wo die Entwicklungslehre so siegreich vordringt, der Forschung ernste Besorgnis über den bleibenden Fortbestand des Lebens erwachen; das aber von der Tatsache aus, daß Wärme nur von heißeren zu kälteren Körpern übergehen kann, und daß damit das Weltall einem Gleichgewicht zustrebt, bei dem das Leben auf-

c) Die Verwicklungen und Schranken der bloßen Entwicklungslehre.

Das alles hat seine Wahrheit und sein Recht; töricht wäre es, sich einem solchen Strom von Tatsächlichkeit entgegenzuwerfen, kleinlich, an ihm einzelne Irrungen aufzusuchen und bei ihnen zu verweilen. Aber daß Welt und Leben darin aufgehen, daß der Kampf zwischen Bewegungs- und Beharrungslehre schon endgültig ausgekämpft ist, das dürfte mit allen jenen Wandlungen noch keineswegs entschieden sein. Es müßte wunderbar zugehen, wenn die Idee der Entwicklung selbst ohne alle Verwicklung wäre, wenn eine Strömung, welche die Zeit so überwältigend fortreißt, nicht viel Ungeklärtes enthielte, wenn das ausschließliche Sehen des Menschen nach einer besonderen Richtung ihn nicht nach anderen Seiten vieles übersehen ließe, seien es Ergänzungen, seien es Widerstände. Nach dem Plane unserer Arbeit soll unsere Untersuchung namentlich dieses erwägen, was die Behauptungen und Wandlungen dem Lebensprozesse leisten, wie er sich unter ihrem Einfluß gestaltet, im besonderen, ob er dabei einen geistigen Charakter zu wahren vermag. Das Problem der Möglichkeit des Geisteslebens ist es, an dem alles Unternehmen sich zu bewähren hat.

Daß in der modernen Entwicklungslehre verschiedenartige Tendenzen zusammenwirken, das verraten schon die Bezeichnungen. Wer von „Entwicklung“, von „Evolution“ spricht, scheint anzunehmen, daß sich die Dinge von innen her, nach einem Gesetz des Ganzen, in sicherer Richtung auf ein Ziel entfalten. Das aber will der überwiegende Zug der Gegenwart nicht, vielmehr erwartet er allen Fortschritt von dem Zusammentreffen von Elementen, die von Haus aus gegeneinander gleichgültig sind, sowie von einer langsamen Summierung kleiner Verschiebungen, er verwirft alle inneren Ziele

hören müßte. Indessen fragt sich, ob nicht eine Gegenwirkung dagegen besteht, und hier mag auf die Lehre vom Strahlungsdruck hingewiesen werden, wie sie namentlich durch Arrhenius zu jenem Problem in fruchtbare Beziehung gesetzt ist. So kommt Arrhenius zu dem Ergebnis (s. das Werden der Welten, deutsche Übers. S. 190): „Durch dieses kompensierende Zusammenwirken von Schwerkraft und Strahlungsdruck, sowie von Temperaturausgleich und Wärmekonzentration, wird es möglich, daß sich die Weltentwicklung in einem fortwährenden Kreislauf bewegt, bei dem wir weder Anfang noch Ende wahrnehmen können, und bei dem auch das Leben Aussicht hat, beständig und unvermindert weiter zu bestehen.“

und Richtungen, er verwirft alles Wirken aus einem Ganzen. Aber wozu dann der andersartige Ausdruck, der unvermeidlich den Schein einer von innen her sicher und ruhig fortschreitenden Bewegung erzeugt? Gibt er nicht einem seelen- und sinnlosen Weltbilde ein viel zu freundliches Ansehen, versteckt er nicht die Verneinungen und Zerstörungen, die jenes Weltbild enthält?

Solche Bedenken stören indes die Durchschnittsmeinung wenig. Berauscht von dem Gedanken einer Entwicklung, eines Fortschritts ins Endlose, eines unbegrenzten Besser- und Besserwerdens aller Dinge fühlt sie kein Bedürfnis nach einer präziseren Fassung. Viele begeistern sich heute für Entwicklung, ohne über das Was und Wie, das Woher und Wohin sich irgendwelche Sorge zu machen. Je geringer die Präzision, je vager die Fassung, desto sicherer scheint die Sache, desto summarischer ist die Begeisterung.

Jedenfalls ist die Tatsache nicht zu verkennen, daß in den leitenden Systemen der modernen Entwicklungslehre eine mechanische Fassung überwiegt und als die endgültige Lösung des Problems erscheint. Die ältere Entwicklungslehre mit ihrer künstlerischen oder logischen Art ist dadurch weit zurückgedrängt; von Hegel, mag er im Verborgenen stärker fortwirken als die meisten denken, ist die Herrschaft auf Darwin übergegangen.

Bei Darwin und im Darwinismus sind die beiden Hauptgedanken der Deszendenz und der Selektion deutlich auseinanderzuhalten. Die Deszendenzlehre ist von so verschiedenen Seiten her bestätigt und hat sich so unermeßlich fruchtbar erwiesen, daß über sie in der Wissenschaft kaum noch ein Streit besteht. Die Selektionslehre dagegen, die zeitweise die Forschung überwältigend fortriß, hat mehr und mehr Widerstand gefunden. Daß sich das ganze Reich der Formen lediglich aus einer Ansammlung zufälliger individueller Variationen, durch ein blindes Zusammentreffen und tatsächliches Beharren, ohne irgendwelche innere Gesetzlichkeit, aufbauen solle, das hatte den überwiegenden Zug der Philosophie von Anfang an gegen sich,¹ das hat sich mehr und mehr auch der Naturwissenschaft

¹ Es ist hier namentlich der unermüdlichen und scharfsinnigen Arbeit E. von Hartmanns zu gedenken, der ebenso von der Spekulation wie von den Tatsachen her die Unzulänglichkeit jener Lehre mit überlegenen Gründen dargetan hat. In seiner neuesten Behandlung der Frage: „Die Abstammungslehre seit Darwin“ (in den Annalen der Naturphilosophie II, 3) faßt er S. 354 das Ergebnis der Forschungen der letzten Jahrzehnte dahin zusammen: „Die

als unzulänglich erwiesen. Gerade auf dem eignen Boden der Entwicklungslehre findet diese besondere Fassung mehr und mehr Widerspruch. Es sei hier, wo sich ein näheres Eingehen auf diese Probleme verbietet, nur an die Weismannschen Theorien, an die Entwicklungsmechanik, an die Mutationslehre erinnert. Dieselbe Bewegung, welche die eigentümlichen Züge und die Probleme des Lebens wieder mehr hervortreibt, muß auch dem Abschluß bei einer mechanischen Entwicklungslehre widerstehen und eine dynamische empfehlen. So geschieht es vielfach in Wiederaufnahme und Weiterführung Lamarckscher Gedanken, so geschieht es in gleichzeitiger scharfer Kritik einer bloßmechanischen Entwicklungslehre, die alle Bildung von innen her und aus dem Ganzen leugnen muß. Es wird dagegen u. a. geltend gemacht, daß jene Lehre mit ihrer Verneinung alles inneren Forttriebs alles wesentliche Fortschreiten des Lebens und zugleich den Entwicklungsgedanken im Grunde aufgebe.¹ Nicht minder auch dieses, daß jene Lehre nur dadurch zu einem leidlichen Abschluß gelange, daß sie schon den Elementen beilege, was auf der Höhe der Bildung sichtbar vorliegt.² Es stehen hier große Linien neben-

Selektion kann überhaupt nichts Positives leisten, sondern nur negative, ausschaltende Wirkungen entfalten. Die Entstehung neuer Arten durch minimale Abänderungen ist möglich, aber nicht erwiesen und, seit man den undulatorischen Charakter der minimalen Abänderungen kennt, weniger wahrscheinlich geworden; die sprunghafte Abänderung ist jetzt in den Vordergrund getreten. Die Zufälligkeit weicht einer bestimmt gerichteten, planmäßigen Entwicklungstendenz aus inneren Ursachen, und diese bekundet sich ebensowohl in den kleinsten wie in den sprunghaften Abänderungen. Der Anspruch des Darwinismus, zweckmäßige Resultate aus rein mechanischen Ursachen erklären zu können, ist ganz unhaltbar.“

¹ Bergson bemerkt (*L'évol. créatrice*, pag. 40): *L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables, en fonction du présent et de prétendre ainsi que tout est donné.* Er selbst verfißt die idée d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun.

² S. Oliver Lodge, *Leben und Materie* S. 47: „Man konstatiert hier einfach das zu Erklärende und schiebt es dann den Atomen zu, in der Hoff-

einander, und der Kampf schwankt noch hin und her, jedenfalls dünkt heute die Lage minder einfach, als sie weniger Darwin selbst als begeisterten Jüngern erschien.

Aber, merkwürdig genug, gewinnt dieselbe Selektionslehre, die auf dem Gebiete ihres Ursprungs mehr und mehr kritisch behandelt und eingeschränkt wird, darüber hinaus, in der allgemeinen Betrachtung menschlicher Dinge, noch immer an Boden. Die Neigung ist weitverbreitet, überall auf möglichst einfache Anfänge zurückzugreifen, die den Menschen dem Tiere nahe verwandt zeigen, und die Bewegung aufwärts nicht auf einen inneren Trieb, sondern auf ein allmähliches Weitergestoßenwerden durch die äußeren Notwendigkeiten zurückzuführen, sie als eine bloße Anpassung an die Umgebungen und Lebensbedingungen zu verstehen. Nichts anderes scheint dabei in Frage zu stehen als das natürliche Dasein, der Sieg im Kampf gegen die Mitbewerber. Das vermeintlich Höhere bringt dann nichts wesentlich Neues, sondern nur Kombinationen und Variationen der elementaren Lebenserscheinungen; damit ist auch gesagt, daß dem Geistesleben keinerlei Selbstständigkeit gegenüber der Natur gebührt. Die Wandlung der Begriffe, die damit erfolgt, reicht tief in die Gestaltung der einzelnen Gebiete hinein; wo alle Lebensentfaltung auf die Erhaltung im Kampf ums Dasein zurückkommt, wo alle geistige Betätigung ein bloßer Anhang des physischen Daseins wird, da wird zum Wert der Werte das Nützliche, da sinkt der Begriff eines an sich Guten zu einer leeren Illusion, da kann auch das Wahre nur in dem Sinne einer der Lebenserhaltung förderlichen Gruppierung der Vorstellungen bestehen bleiben. Ethik, Ästhetik, Erkenntnislehre müßten sich damit völlig verwandeln, sie alle müßten die Lösung ihrer Probleme von dem Ergreifen und Festhalten der ersten Anfänge erwarten.

Das Ganze wirkt mit der frischen Kraft einer eben errungenen Einsicht, es läßt in alten Erfahrungen Neues sehen, es bringt sonst zerstreute Daten in einen aufhellenden Zusammenhang, es ist mit seiner Zurückwendung des Blickes mancher Entdeckungen fähig. Die Naturbedingungen unseres Daseins, das Fortwirken elementarer

nung daß damit dem Fragen ein Ende gemacht sein wird. Bergson findet den Fehler des Evolutionismus Spencers darin: „à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer.“

Triebe inmitten aller Verwicklung und scheinbaren Vornehmheit der Kultur, die Langsamkeit und Schwerfälligkeit der geschichtlichen Bewegung, sie kommen nunmehr zur vollen Geltung; das Bild unseres Daseins scheint mit dem allen mehr Naturfarbe und Lebenswahrheit zu erreichen, zugleich aber gewinnt das Wirken zur Hebung der menschlichen Lage festere Angriffspunkte.

Aber das alles ist in ein größeres Ganzes aufzunehmen und aus seinen Zusammenhängen zu würdigen, um rein der Wahrheit und Vernunft zu dienen; sucht es bei sich selbst den Abschluß und will es aus eigenem Vermögen die Gedankenwelt gestalten, so sind schwere Irrungen nicht zu vermeiden. Sie kommen namentlich auf den Fehler zurück, die besondere Art, in der sich beim Menschen Geistesleben und Vernunft entwickelt, als den schaffenden und treibenden Grund des Geisteslebens selbst zu behandeln; wird aber dieses so von vornherein zu einer bloßen Erscheinung am Menschen herabgesetzt und aller Selbständigkeit beraubt, so kann seine Ableitung von der bloßen Natur keine Mühe bereiten. Wer nicht im Bannkreise dieser Denkweise steht, wird alsbald den Zirkel in jener Erklärung gewahren und die dort vollzogene Umwandlung des Geisteslebens als eine Vernichtung erkennen. Die geistigen Werte und schließlich das Geistesleben selbst werden durch jene Unterordnung unter das Nützliche nicht sowohl verändert als zerstört. Ein Gutes — Recht, Ehre, Liebe, Treue —, das wegen seiner Nützlichkeit, d. h. als ein bloßes Mittel für die physische und soziale Lebenserhaltung erstrebt wird, wird damit innerlich verwandelt und verliert den Charakter des Guten. Ebenso müßte es dem Begriff der Wahrheit eigne, wenn er zu einer bloß zweckdienlichen Anordnung unserer Vorstellungen sänke; er mag dann alles mögliche andere werden, Wahrheit ist er nicht mehr. Einer solchen Erniedrigung des Lebens widersteht aber das innere Erlebnis, das Gewisseste von allem, was wir kennen. Denn mag über die nähere Fassung des Guten und Wahren noch so viel Streit sein, und mag der Einzelne noch so wenig teil an jenen Größen haben, als bloße Lebensmöglichkeiten sind sie Tatsachen, die sich schlechterdings nicht wegerklären lassen, und die aus dem Ganzen der Wirklichkeit etwas anderes machen. Schließlich kommt hier in Frage, ob überhaupt noch von einem Geistesleben die Rede sein kann. Wird unser ganzes Seelenleben in ein mechanisches Getriebe elementarer Kräfte verwandelt, so gibt es kein Leben aus dem Ganzen, kein Denken, kein erlebendes Subjekt, so

müßte der Urteilende auch sich selbst zum Verschwinden bringen und alle geistige Arbeit für ein Wahngebilde erklären. Solange er das nicht tut und nicht tun kann, widerlegt die Form der Aussage ihren Inhalt, bestätigt die Verneinung selbst, die als wissenschaftliche und allgemeingültige Wahrheit vorgetragene Verneinung, das Wirken eines dem Naturprozeß überlegenen Geisteslebens.

Zu diesem Widerspruch, durch die geistige Arbeit ihre eignen Grundbedingungen aufzuheben, gesellen sich Verwicklungen der näheren Ausführung. Wunderlich ist vor allem, daß jene Preisgebung aller selbständigen Geistigkeit und jene Bindung an die bloße Natur als eine Erhöhung und Befreiung auftritt. Denn, genauer betrachtet, zerstört jene Wendung allen Sinn und Wert unseres Lebens. Alle unsägliche Mühe und Arbeit des Menschen wie der Menschheit, aller Aufbau der Kultur mit seiner reichen Verzweigung, sie hätten keine andere Aufgabe, als das sinnliche Dasein, die physische Existenz zu erhalten, auf einem ungeheuren Umwege zu leisten, was das Tier so viel leichter und einfacher erreicht.¹ Alles, was der physischen Existenz gegenüber einen Selbstzweck und einen Selbstwert behauptet, müßte als unhaltbar verschwinden, irgendwelchen Inhalt könnte ein solches Leben nicht bieten. Nun aber sind wir einmal denkende und urteilende Wesen, nun haben wir den Mittelpunkt eines Selbst und müssen darauf alle Erfahrung beziehen und sie von da aus messen. So werden wir denn jene Inhaltslosigkeit als eine schmerzliche Leere empfinden, eine Leere, die um so unerträglicher wird, als diese Zusammenhänge nicht die mindeste Hoffnung einer Wandlung gewähren, uns vielmehr das sinnlose Getriebe des Naturprozesses unbarmherzig festhält. Gibt es eine trostlosere Lebensgestaltung als diese mit ihrer Forderung unablässiger Arbeit ohne allen inneren Gewinn, ihrer fieberhaften Aufbietung aller Kräfte zur Erringung des nackten Daseins?

Auch nach der methodologischen Seite gerät diese Denkweise

¹ Es sei hier an das Wort Kants aus der Kritik der prakt. Vernunft erinnert (V, 65 Hart.): „Über die bloße Tierheit erhebt ihn (den Menschen) das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet.“ Ja es müßte von hier aus der vermeintliche Fortschritt in Wahrheit als ein Rückschritt gelten. Denn ist es nicht ein Rückschritt, wenn für die Erreichung desselben Zieles immer kompliziertere Mittel, immer mehr Mühe und Arbeit aufzubieten sind? Mit der Anerkennung neuer Gehalte und Werte aber wird die mechanische Evolutionslehre verlassen.

in arge Verwicklungen, sobald sie auch das Geistesleben an sich zieht. Wir sehen dann eine evolutionistische Ethik, Rechtslehre, Ästhetik u. s. w. entstehen, die alle zu den tierischen Anfängen zurückstreben und in ihnen den Schlüssel aller weiteren Bildung suchen. Nun beging gewiß die ältere Anschauungsweise den Fehler, die höhere Stufe in die Anfänge hineinzusehen und diese damit fälschlich zu idealisieren. Daß das Geistesleben nicht vom Himmel gefallen ist, sondern von geringen, halbtierischen Anfängen begonnen hat, daran ist heute kaum mehr zu zweifeln. Aber müssen jene Anfänge maßgebend für die Gesamtbewegung bleiben, könnte nicht der Lebensprozeß sich bei sich selbst erhöhen, könnten nicht neue Kräfte in ihm hervorbrechen? In Wahrheit bekräftigt die Bindung an die ersten Anfänge die Entwicklung nicht sowohl, als sie dieselbe leugnet. Sind ferner die ersten Anfänge so einfach und klar, daß von ihnen hellstes Licht auf sonst dunkle Gebiete fiele? Vermögen wir sie uns unmittelbar vor Augen zu stellen, gestalten wir nicht notwendig ihr Bild nach dem Stande, den wir heute einnehmen? So führt jener Weg uns erst recht ins Dunkel hinein; es ist nicht ein gerader Weg, sondern ein Umweg, wenn wir von hypothetisch ausgedachten Anfängen aus höhere Stufen zu erklären suchen.¹

Das alles wendet sich gegen die mechanische und naturalistische Art der Entwicklungslehre, sofern sie nach ihren Maßen das ganze Leben gestaltet. Aber auch der Gesamtgedanke der Entwicklung, wie er die Neuzeit durchdringt, enthält mehr Probleme, als gegenwärtig zu sein pflegt. Zunächst wird viel zu leicht, wo irgend Be-

¹ Neuerdings hat dies für das Gebiet der Ästhetik ebenso scharfsinnig wie überzeugend Volkelt dargelegt in der Abhandlung „Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Ästhetik“ (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 29). Dort heißt es (Abdruck S. 7): „Es gilt zu bedenken, daß sich für die Beantwortung der Frage, was es heiße, sich zu den Dichtungen dichterisch, künstlerisch, ästhetisch verhalten, nur vom Standpunkte des gereiften gegenwärtigen Menschen aus eine sichere Grundlage gewinnen läßt.“ S. 8: „In Wahrheit ist — um diesen kurzen Ausdruck zu gebrauchen — die Ästhetik der Naturvölker kein methodisches Mittel, sondern vielmehr eine der allerdunkelsten und unzugänglichsten Sonderaufgaben der Gesamtästhetik.“ S. 11: „Eine „Ästhetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage“ ist demnach eine Umkehrung des richtigen Verhältnisses.“

wegung vorliegt, ein Fortschreiten, eine Entwicklung im Sinne eines unablässigen Aufsteigens angenommen. Daß unsere Welt, namentlich der Bereich unseres Handelns, voller Bewegung sei, das stand auch den Alten deutlich vor Augen; ihnen galt aber diese als eine niedere Stufe, weil sie in ihr nur ein wirres Durcheinander, kein sicheres Vordringen sahen. Die moderne Überzeugung dagegen enthielt als ein Hauptstück den Glauben an ein solches Aufsteigen; die Religion hat ihn aufgebracht, die spekulative Philosophie ihn weiter gestützt und durchgebildet. Religion und Spekulation sind heute verblaßt und vielen gänzlich entschwunden, ihr Erzeugnis aber, der Fortschrittsglaube, ist verblieben; ist er, nach Wegfall jener Grundlagen, noch genügend fundiert, gibt ihn die bloße Erfahrung als eine unumstößliche Tatsache, kann sie mit ihrer Begrenztheit überhaupt einen unablässigen Fortschritt erweisen? Sicherlich ist hier viel subjektive Stimmung im Spiel. Es liegt dem Menschen nahe, alle Veränderung als einen Fortschritt zu deuten. Er sieht, was der Lauf des Lebens an Neuem bringt, und vergißt darüber, was zugleich an Altem verloren geht; von da aus fühlt jede Zeit leicht sich selbst als den Höhepunkt des Ganzen, weil sie am eignen Streben alles Übrige mißt; eine künstlerische Zeit pflegt nach der Kunst, eine technische nach der technischen Leistung zu schätzen. Zu diesen dauernden Ursachen kommen zeitliche: nichts ist günstiger für den Fortschrittsglauben als ein starkes Kraft- und Gegenwartsgefühl, wie es aufsteigende Zeiten durchdringt, wie es namentlich den Hauptzug der Neuzeit erfüllt. Von hier aus wird alles freudig ergriffen, was eine Mehrung des Lebens verspricht, dahingehende Erfahrungen einzelner Gebiete werden verallgemeinert, Vereinzelter und Zerstreutes wird ergänzt und verbunden, Hemmendes dagegen übersehen oder zurückgestellt, selbst der Widerstand als ein Antrieb zu weiterer Tätigkeit verstanden, in dem allen die bloße Erfahrung durch den inneren Lebenstrieb umgewandelt. Einer solchen Betrachtung und Behandlung des menschlichen Daseins droht schließlich notwendig ein Rückschlag, eine kühlere und kritischere Denkart wird manches Stück jenes Fortschrittsglaubens zerstören, wird retardierende Momente vor Augen stellen, wird manches als eine vorübergehende Erscheinung erkennen lassen, was jener Glaube zu einem bleibenden Gesetz erhob. So ging z. B. durch die letzten Jahrhunderte die Lehre von einem unablässigen Anschwellen der Bevölkerungszahl, ihr Stillstand bei einzelnen Nationen wurde wie

eine merkwürdige Ausnahme behandelt und erörtert. Wie jung aber ist diese Lehre! Noch Montesquieu meinte, die Bevölkerung Europas habe gegen das Altertum abgenommen, und es empfehle sich, die Vermehrung des Menschengeschlechts durch besondere Gesetze zu fördern. Dann siegte die entgegengesetzte Annahme, und die Gefahren einer übergroßen Vermehrung kamen bei Malthus zu starkem Ausdruck. Die Zahlen gaben einstweilen dieser Annahme recht, aber neuerdings erscheinen immer mehr Anzeichen, daß auf einer gewissen Höhe der Kultur die Zunahme langsamer wird und zum Stillstande, ja Rückgange kommt; das macht die Frage unabweisbar, ob sie vielleicht nur für besondere Lagen der Kultur, nicht aber dauernd gelte. Wie sehr aber muß die Verfolgung dieses Gedankens den Gesamtanblick der Geschichte verändern!

Ferner greift das Problem über das Quantitative hinaus ins Qualitative. Bringt die Geschichte ein geistiges Wachstum der Menschheit, erhöht sie die Summe des geistigen Vermögens? Minder zuversichtlich, als die durchschnittliche Meinung darüber denkt, stimmt der von Lorenz nachdrücklich verfochtene Antagonismus zwischen geistiger Leistung und Fortpflanzungsfähigkeit. Lorenz nennt es „eine sehr beachtenswerte Tatsache, daß höhere und stärkere geistige Tätigkeit eine geringere Fortpflanzungsfähigkeit in sich schließt“ (Lehrbuch der Genealogie“ S. 486/7), und meint, „aller Wahrscheinlichkeit nach würde sich — eine Erfahrung, die man anderweitig beobachtet hat, auch genealogisch bestätigen lassen, daß der männliche Keim eine Wanderung von unten nach oben vollzieht und in den oberen Ständen, oder wie man nach heutiger gesellschaftlicher Organisation sagen könnte, in den höheren Berufen abstirbt.“ In Weiterführung dieses Gedankenganges stellt sich der „Untergang höherer Kulturen und Kulturvölker nicht als eine Folge äußerer Überwältigungen, sondern vielmehr als die natürliche Abnahme der Fortpflanzungspotenzen des höheren, kultivierten Individuums“ dar; es erscheint ein „Unvermögen der Natur, das Geistige — um diesen Ausdruck nur im Sinne der Kausalität zu gebrauchen — schlecht hin fortzupflanzen“ (S. 487). So würde die Bewegung sich bei sich selbst erschöpfen, die Kulturen müßten sich ausleben und greisenhaft werden, eine Stagnation erfolgen, bis wieder neue Anregungen, vor allem aber frische Menschen kommen; das Ganze würde sich dann aus einem unablässigen Aufsteigen in ein Auf- und Abwogen verschiedener Phasen verwandeln. Was es dabei etwa an Fortschritt

gäbe, das würde sich jedenfalls anders ausnehmen als im gewöhnlichen Fortschrittsglauben.

Auch das gehört hierher, daß die verschiedenen Lebensgebiete eine verschiedene Art der Bewegung zeigen, und daß das Überwiegen eines dieser Gebiete die ihm inwohnende Schätzung zur Allgemeingültigkeit zu erheben pflegt. Einen unaufhörlichen Fortschritt zeigen am meisten Technik und exakte Wissenschaft, obschon es auch hier an Verlusten und Rückgängen keineswegs fehlt; geistiges Schaffen im Sinne einer inneren Erhöhung des menschlichen Lebens findet eine volle Verkörperung nur an einzelnen ausgezeichneten Punkten, um dann rasch wieder abzunehmen; in moralischer Hinsicht scheint die Menschheit sowohl im Guten als im Bösen, in Wirkung wie in Gegenwirkung fortzuschreiten, der Gegensatz also immer schroffer zu werden; die Religion endlich gibt ihre Grundwahrheit als allem zeitlichen Wandel überlegen, sie betrachtet leicht diese Wahrheit als an irgendwelchem früheren Zeitpunkt schon erreicht und kettet damit das Streben an die Vergangenheit. Jede dieser Arten hat aber die Neigung, von sich aus ein allumfassendes Geschichts- und Weltbild zu entwerfen. So ist das Problem des Fortschritts voller Verwicklung, und was als selbstverständlich und allgemeingültig auftritt, ist oft nur das Erzeugnis einer besonderen Lage vorübergehender Art.

Endlich muß die Entwicklung auch in der Richtung Bedenken erwecken, daß sie leicht dazu führt, die Bewegung ausschließlich als ein Werk der Notwendigkeit zu verstehen und den Menschen in ein zu kontemplatives und passives Verhältnis zur Umgebung zu bringen. Der Fortschritt scheint hier mehr an dem Menschen als durch ihn zu erfolgen, er scheint nicht eignen Eintretens und eigener Entscheidung zu bedürfen. So geschah es z. B. in der Entwicklungsidee der Romantik, die ein stilles und sicheres Wachsen von innen heraus alle Gestaltung hervorbringen ließ und damit den Antrieb zu eigener Tätigkeit lähmte; so kann es auch geschehen, wo die bewegende Kraft in sinnliche Naturtriebe und äußere Notwendigkeiten gesetzt wird. Hier wie da gefährdet die Entwicklung den ethischen Charakter des Lebens und zerstört sie die Grundbedingung einer echten Geschichte: ein immer neues Einsetzen ursprünglichen Lebens, ein Verwandeln alles Empfangenen in eigne Tat und lebendige Gegenwart. Während das menschliche Geistesleben seine Spannung und seinen Charakter vornehmlich durch den Zusammenstoß von

Schicksal und Freiheit erhält, opfert eine solche Entwicklungslehre die Freiheit gänzlich dem Schicksal auf. Es ist ein Durcheinanderlaufen einer laxeren und einer strengeren Fassung des Entwicklungsbegriffes, das solche Probleme übersehen läßt. Entwicklung wird oft alle fortschreitende Bewegung genannt, ohne daß dabei der Ursache des Fortschritts nachgefragt wird; so könnte hier ganz wohl ein Platz für Freiheit verbleiben. Im strengeren Sinne dagegen bezeichnet Entwicklung einen Naturprozeß, der aus zwingender Notwendigkeit vorwärts treibt — sei es durch ein Zusammenschießen einzelner Elemente, sei es durch eine Bewegung des Ganzen —, alsdann entfällt alle Freiheit und zugleich auch alle Geschichte im auszeichnend menschlichen Sinn. Alsdann geht nur etwas vor, es wird aber nicht gehandelt; bei dieser Bedeutung des Wortes ist geschichtliche Entwicklung ein Unding.

Ja der Zweifel greift noch tiefer, er kehrt sich überhaupt gegen die Vorherrschaft der Bewegung, gegen die Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in einen Prozeß. An dem Beweglichmachen aller Verhältnisse, dem Flüssigwerden aller starren Größen sah die Neuzeit zunächst nur den Gewinn: die Steigerung des Lebens, das Wachstum an Freiheit und Kraft. Schließlich aber kann nicht verborgen bleiben, daß auch vieles damit verloren geht, etwas verloren geht, ohne das geistiges Leben schlechterdings nicht bestehen kann. Bis in seine elementarsten Grundformen hinein verlangt und erweist nämlich das Geistesleben eine beharrende Art, ein Beharren nicht innerhalb der Zeit, sondern gegenüber der Zeit. Ein Wahres für heute oder morgen ist ein Unding; was irgend wahr ist, das gilt für alle Zeit oder vielmehr ohne alle Beziehung zur Zeit; mag die Behauptung unter besonderen Umständen nur auf eine Zeitspanne gehen, die Art, wie sie ausgesprochen wird, ist immer zeitloser Art, als geistiges Erlebnis enthält alles Wahre eine Befreiung von aller Zeit. Auch was wir als gut erachten und schätzen, das hat seinen Wert nicht aus dem Gesichtspunkt einer besonderen Zeitlage, sondern unabhängig von aller Zeit, aus einer zeitlosen Ordnung der Dinge. So gewiß die Begriffe der Zeiten vom Guten sich ändern: was eine Zeit als gut ergreift, das erklärt sie damit für schlechthin und dauernd gültig. Aller Wandel menschlicher Verhältnisse vermag solche innere Überlegenheit des Geisteslebens über die Zeit nicht zu zerstören. Auch Begriffe wie Persönlichkeit, Charakter, geistige Individualität

bekunden eine Überlegenheit des Geisteslebens gegen die Zeit. Denn sie fordern die Gestaltung einer beharrenden Art und ihr treues Festhalten gegenüber aller Bewegung; alle Mannigfaltigkeit des Handelns hat jene Art zum Ausdruck zu bringen und zu fördern. So heißt, das Geistesleben ganz und gar in Bewegung verwandeln, es von Grund aus zerstören.

Ja die Bewegung selbst bezeugt, innerlich angesehen, die Unentbehrlichkeit des Beharrens. Sie läßt sich nämlich nicht überblicken, in ein Ganzes zusammenfassen, als ein Ganzes erleben, ohne einen ihr überlegenen Standort und ohne eine von daher bewirkte Synthese. Sonst nämlich zerfällt sie in lauter einzelne Punkte; diese mögen die Seele wohl mit kaleidoskopisch wechselnden Eindrücken erfüllen und ergötzen, ein Ganzes und zugleich einen Inhalt geben sie ihr nicht. Je mehr daher eine der Bewegung überlegene Kraft verschwindet, desto mehr drängt das Leben zur Oberfläche und verliert alles Beisichselbstsein.

Diese zeitüberlegene Art des Geisteslebens erweist besonders deutlich der Aufbau einer Geschichte, d. h. einer eigentümlich menschlichen und geistigen Geschichte. Denn Geschichte im menschlichen Sinne ist keineswegs ein bloßes Nacheinander von Ereignissen, ein Dahintreiben des Menschen mit dem Strom der Zeit; das würde nie über die äußere Anhäufung von Wirkungen hinausführen, wie die Natur, z. B. in der Bildung der Erdrinde, sie zeigt. Vielmehr ist alle Geschichte menschlicher Art eine Gegenwirkung gegen die Flucht der Erscheinungen, ein Versuch, den Strom irgend zum Stehen zu bringen, ein Kampf gegen die bloße Zeit. Auch die primitivsten Versuche, Vorgänge und Taten dem Gedächtnis der Nachwelt zu überliefern, sie im Bewußtsein der Menschheit festzuhalten, zeigen einen solchen Widerstand gegen die Zeit; je mehr aber die Geschichte dem Menschen wird, je mehr sie ihm nicht nur eine Erweiterung seines Wissens, sondern eine Erhöhung seines Lebens bringen soll, desto mehr Selbsttätigkeit ist dabei aufzubieten; das aber verlangt notwendig einen zeitüberlegenen Standort. Um die Vergangenheit innerlich mitzuerleben, müssen wir uns von der Zufälligkeit der Gegenwart befreien, wenigstens nach solcher Befreiung streben; sonst würden wir in alles Frühere lediglich die heutige Art hineinsehen und in aller äußeren Erweiterung innerlich bei uns selbst verbleiben; ein Verständnis anderer Epochen aus ihren eignen Zusammenhängen wäre uns gänzlich versagt. Dazu möchten wir die Vergangenheit

nicht bloß erkennen, sondern sie zum eignen Leben in Beziehung setzen, ihren Reichtum in eignen Besitz verwandeln, an dem Großen in ihr uns selber heben. Dafür aber gilt es nicht nur eine Gemeinschaft mit früheren Epochen zu gewinnen, sondern auch an ihrem Bestande Wesentliches und Zufälliges, Wertvolles und Gleichgültiges zu scheiden; sollte das möglich sein ohne irgendwelche dem Wandel der Zeiten überlegenen Maßstäbe, ohne eine Versetzung der Arbeit auf einen zeitlosen Standort? Letzthin hat die Geschichte nur insofern für uns Wert, als wir sie in eine zeitlose Gegenwart umzusetzen vermögen; das ist ihr Hauptertrag, uns aus der engen und armen Gegenwart des bloßen Augenblicks zu einer weiteren, zeitüberlegenen und zeitungspannenden Gegenwart zu führen. Es gibt keinen gefährlicheren Gegner einer echten Gegenwart als die Hingebung an den bloßen Augenblick.

Bei solcher Lage der Dinge verbietet sich schlechterdings die Auslieferung des ganzen Lebens an die Bewegung; mag das Bewußtsein lediglich von dieser erfüllt sein, die Arbeit hat stets ein Gegengewicht in irgendwelchem Bleibenden gesucht. So haben auch die extremsten Vorkämpfer der naturwissenschaftlichen Bewegungslehre irgendwelche Ergänzung der Bewegung anerkannt. Das sowohl in der Lehre vom Beharren des Stoffes oder der Energie als in der Unterordnung aller Erscheinungen unter unwandelbare Gesetze. Ohne solche Befestigung hätte ihre Arbeit den Charakter der Wissenschaft verloren und wäre statt kausaler Begreifung eine bunte Erzählung geworden.

Auch die Philosophen haben die Entwicklung nicht zur Zentralidee ihrer Gedankenwelt machen können, ohne ein der Veränderung überlegenes, ja sie umspannendes Beharren anzuerkennen. Einem Hegel wäre sein System in lauter einzelne Punkte zerbrochen, und der Wechsel der einzelnen Phasen hätte ihm alle Wahrheit zerstört, hätte ihm nicht eine zeitüberlegene Betrachtung eine Zusammenfassung zu einem Ganzen geboten, alles Nacheinander in ein Selbstleben dieses Ganzen verwandelt und zugleich über den zeitlichen Ablauf hinaus in eine zeitlose Gegenwart gehoben. Ob das erstrebte Ziel bei Hegel vollauf erreicht ist, das ist eine andere Frage, an dem Streben aber ist nicht zu zweifeln, alle Größe des Hegelschen Systems hängt eng mit ihm zusammen.

Auch bei Comte, dem großen realistischen Gegenstück Hegels, steht es ähnlich: zu einem wissenschaftlichen System gelangt er nur

durch Ausbildung und Voranstellung beharrender Elemente. Wohl bringt er alle bisherige Geschichte in Fluß und gewährt den früheren Stufen nur eine relative Wahrheit. Aber in der Wendung zum Positivismus scheint die absolute und endgültige Wahrheit erreicht; die Zukunft mag diese weiter entfalten, der Kern scheint unwandelbar für alle Zeiten gesichert. Auch die Durchleuchtung der Geschichte rückwärts erfolgt gänzlich von diesem als fest erachteten Höhepunkte. So wird inmitten aller Bewegung eine bleibende Wahrheit festgehalten.

Für das gemeinsame Leben war freilich mit solcher versteckten Anerkennung eines Beharrens wenig gewonnen, der fortschreitenden Verwandlung des modernen Lebens in einen bloßen Prozeß wurde von da aus kein genügender Widerstand geleistet. Weit stärker fiel ins Gewicht das tatsächliche Fortwirken beharrender Größen und Mächte aus der älteren Lebensführung. In ihnen, die tief in den Bestand des Daseins eingebildet waren und den Menschen wie selbstverständlich umfingen, hat die Bewegung stillschweigend bald einen Halt, bald eine Ergänzung gefunden. Aber eine solche Lage mit ihrer Unausgeglichenheit entgegengesetzter Strömungen kann nicht auf die Dauer verbleiben, im Vordringen befindet sich aber unverkennbar die Bewegung, so wird sie mehr und mehr das Feld einnehmen, ihre Konsequenzen hervortreiben, alles Feste auflösen, das ganze Leben in einen ruhelosen Prozeß verwandeln.

Zugleich aber werden auch die Folgen eintreten, die das Verschwinden aller beharrenden Größen und Kräfte mit sich bringt, vornehmlich der Wegfall aller inneren Zusammenfassung, alles Erlebens aus dem Ganzen, zugleich aber die Verkümmernng aller selbständigen Geistigkeit, das Sinken der Arbeit zur inneren Erhöhung des Daseins. Der Triumph der bloßen Bewegung bedeutet einen völligen Sieg sowohl des Relativismus als des Sensualismus, eine Preisgebung alles Lebensinhalts, eine Auflösung des Daseins in einzelne Augenblicke, einen Verzicht auf alle wahrhaftige Gegenwart. Auch muß sich damit die Menschheit in lauter einzelne Lebenskreise zersplittern und eine gemeinsame Gedankenwelt befestigender und erhöhender Art mehr und mehr verlieren.

Läßt sich leugnen, daß der Anblick der Gegenwart uns die zerstörende Kraft dieser Wendung schon deutlich genug vor Augen stellt, und daß die daraus erwachsenden Fragen und Zweifel bis in die Grundlagen des modernen Lebens zurückgreifen? Ja wir haben

ein bunteres und ein bewegteres Leben gewonnen, uns beengt keine Autorität und keine Tradition, wir können mit voller Frische jedem Eindruck folgen, den Augenblick ergreifen, das Tempo des Lebens beschleunigen. Aber in aller Beweglichkeit und Geschäftigkeit droht das Leben sich uns an die bloße Oberfläche zu verlegen und seiner seelischen Art nach immer leerer zu werden; uns entweicht eine innere Einheit des Wesens und damit der einzig mögliche Halt gegenüber dem Strom der Dinge; unfähig, unsere Selbständigkeit an ihnen zu erweisen, werden wir wehrlos von ihnen hin- und hergeworfen. Zugleich zerrinnt uns alle wahrhaftige Gegenwart, da sie ein Ruhens des Lebens in sich selbst verlangt und eine Erhebung über die bloße Zeit enthält.¹ Dafür bekommen wir bloße Augenblicke, deren bunter Wechsel das Leben in eine rastlose Flucht verwandelt und unvermeidlich dem Streben die Richtung auf das unmittelbar Wirksame, das Sinnfällige, das äußerlich Vorteilhafte gibt. Als notwendige Folge dessen jenes Haschen nach immer Neuem, Blendendem, Aufregendem, jenes Spähen nach Sensation, Effekt u. s. w., jene Liebedienerei gegen die Launen und Stimmungen des Massenpublikums, dieses geringen Durchschnitts der Menschheit, jene unwürdige „Aktualität“, die den schönen Begriff des Aristoteles in sein volles Gegenteil verkehrt hat!²

¹ Der Zeit unserer Klassiker war das mit voller Deutlichkeit gegenwärtig. Es sei nur an jenes Wort Goethes (aus den Gesprächen mit Eckermann) erinnern: „Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant der ganzen Ewigkeit“; auch des Wortes eines neueren feinsinnigen Geistes (W. Gidionsen) sei gedacht:

„Nicht vom Tage sollst du leben,
Auf und nieder schwankt die Welle —
Laß dein Inn'res fröhlich weben,
Stets verjüngten Daseins Quelle.
Ist Ursprünglichkeit dir eigen,
Darfst sie hegen, darfst sie zeigen,
So nur spürst du in der Zeit
Vorgefühl der Ewigkeit.“

² Der Ausdruck *actualis* ist eine Schöpfung des späteren Altertums (Augustin, Macrobius), im Mittelalter gewannen, von griechisch-lateinischen Übersetzungen des Aristoteles her, *actus*, *actualis*, *actualitas* — namentlich seit Duns Scotus — eine weite Verbreitung und gelangten von dort zur Neuzeit. Das Wort diente zur Wiedergabe des aristotelischen Begriffes der Energie oder Entelechie, der in sich selbst ruhenden und bei sich selbst befriedigten Tätigkeit im Gegensatz zu der noch unfertigen, erst anstrebenden Bewegung.

Je mehr uns aber damit die Gegenwart unter den Händen entwindet, desto lebhafter wird ein Sehnen in eine unbestimmte Zukunft, ein Erhaschen und Vorausnehmen dessen, was dort erwartet wird. „Nie ist“, so sagt Lotze in einer noch weit ruhigeren Zeit als es die Gegenwart ist (Mikrokosmos 2. Aufl. II, 281), „so lebhaft wie jetzt der Widerspruch aufgetreten, das ganze Leben, das man beieifert und emsig mitlebt, doch im Grunde nicht für das wahre zu halten und von einem anderen schöneren zu träumen, das man leben möchte und leben wird, sobald uns jenes Zeit lassen und einen Zugang zu ihm öffnen wird.“

So zerfällt uns in einer Überspannung und Überstürzung der Bewegung das Leben von innen her, aus einem wahrhaftigen Leben wird es mehr und mehr ein bloßes Lebenwollen, eine Anweisung auf Leben, ja ein Schein des Lebens. Das kann unmöglich so weiter gehen, jener Verwandlung des Daseins in bloße Bewegung muß als einer völligen Zerstörung widerstanden werden. Die Menschheit muß jene gefährliche Krise überwinden und wird sie überwinden, so gewiß das Verlangen danach aus einer zwingenden Notwendigkeit ihrer innersten Natur hervorgeht. Aber sie wird sie nicht überwinden ohne eingreifende Wandlung des Daseins, nicht ohne die Ausbildung eines neuen Lebenstypus, nicht ohne den Mut und die Kraft zu einem neuen geistigen Aufschwung.

d) Forderungen für einen neuen Lebenstypus.

So wenig das Problem, in das unsere Untersuchung auslief, sich hier näher erörtern läßt,¹ ohne irgendwelche Orientierung über die Richtung des einzuschlagenden Weges würde unsere Betrachtung ins Leere zu verlaufen scheinen; so seien in aller Kürze wenigstens einige Umrissentwürfe. — Vor allem gilt es, jener drohenden Verflüchtigung des Lebens einen festen Halt entgegenzusetzen. Einen solchen kann nicht die Außenwelt bieten, da wir sie immer erst mittels unserer Seele erleben und daher auch das Festeste draußen uns beweglich werden müßte, wenn das Seelenleben gänzlich der Bewegung gehörte. Eine Festigkeit aber gewährt auch nicht das unmittelbare Seelenleben. Denn hier wogt Mannigfachstes durcheinander, und in buntem Wirbel verdrängt die eine Erscheinung

¹ Es sei dafür auf meine „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ (1907) verwiesen.

die andere. Es bleibt also nur die Hoffnung, zu irgendwelcher geistigen Tätigkeit vorzudringen, die, fest in sich selbst gegründet, auch das übrige Leben zu befestigen versprache. Das haben große Denker der Neuzeit in verschiedener Weise versucht: den archimedischen Punkt suchte Descartes im reinen Denken, Kant im sittlichen Handeln; beider Unternehmen aber wurzelt in weiteren Bewegungen des modernen Lebens, indem einerseits die wissenschaftliche Arbeit, andererseits ein ethisches Schaffen dem menschlichen Dasein einen festen Grund zu geben und seiner Verflüchtigung in bloße Erscheinungen entgegenzuwirken bemüht war. Beide Bewegungen haben Großes geleistet und fahren fort das zu tun; trotzdem wächst der Zweifel, ob sie den tiefsten Punkt erreichen und von hier aus das ganze Leben zu umfassen vermögen. Einmal nämlich treiben sie das Leben in eine besondere Richtung und geben ihm eine besondere, dort eine intellektualistische, hier eine moralistische, Färbung. Für unser Problem aber fällt noch mehr ins Gewicht, daß die Festlegung eines besonderen Punktes immer wieder von anderen Punkten her bezweifelt und bestritten werden kann; gegen den Intellekt kann sich das Handeln, gegen dieses der Intellekt wenden, der Skeptizismus kann die Wissenschaft zu einem bloßen Vorstellungsgewebe herabzudrücken, der Naturalismus die Moral in ein Erzeugnis bloßer Naturtriebe zu verwandeln suchen. Die höchste uns mögliche Gewißheit kann nicht ein besonderes Gebiet, sondern nur eine Zusammenfassung zu einem Ganzen bieten; liegt im Geistesleben nicht eine der Verzweigung überlegene Einheit, und bricht nicht in dieser Einheit ein ursprüngliches Leben hervor, so kann unser Leben und Streben nie eine Festigkeit erlangen.

Daß aber der Gedanke einer allumfassenden Einheit mehr als eine bloße Einbildung ist, das bezeugt die Bewegung zu einem Persönlichsein, wie sie die Menschheit durchdringt. Denn mag unser menschliches Persönlichsein noch so viel Bloßmenschliches an sich tragen und mannigfachsten Bedingungen und Einschränkungen unterliegen, eine neue Art des Lebens, eine größere Tiefe der Wirklichkeit beginnt sich damit aufzuarbeiten; das Geistesleben erscheint hier nicht als eine besondere Betätigung, sondern als eine neue Art Wirklichkeit, als eine neue Stufe des Seins, der die besonderen Betätigungen, mit ihnen sowohl das wissenschaftliche Denken als das sittliche Handeln, sich unterzuordnen und einzufügen haben. Demnach entsteht eine Befestigung nur durch ein Vordringen des

gesamten Lebens zu einer wesensbildenden Geistigkeit; damit wird auch der Kultur ein Ideal vorgehalten, das dem Gegensatz von Theorie und Praxis überlegen ist, und das jede von ihnen in eine wesenhafte und wesenlose Stufe zerlegen muß.

So gestattet lediglich eine energische Aufrüttelung, ja Umkehrung des Daseins ein Vordringen zu einem festen Punkte und ein Aufnehmen des Kampfes mit der Flucht der Zeit und der Sinnlosigkeit der bloßen Bewegung. Ohne ein Gegründetsein des Menschen in einer dem nächsten Dasein überlegenen und doch im Lebensprozeß unmittelbar gegenwärtigen Geisteswelt wäre die Sache völlig aussichtslos und selbst das Streben danach nicht zu begreifen.

Jene Zurückverlegung aber enthält die weitere Forderung, daß das Geistesleben nicht als eine Eigenschaft des bloßen Menschen, sondern der Mensch als an einem ihm überlegenen Geistesleben teilhabend gelte, daß das Geistesleben in seiner Substanz als selbstständig gegenüber dem Menschen anerkannt werde. Wenn damit geistiges Leben und menschliches Dasein weiter auseinandertreten als in der durchgehenden Fassung, so wird zugleich eine Verständigung zwischen Beharren und Bewegung und die Ausbildung eines dem Gegensatz überlegenen Lebenstypus ermöglicht. Der Substanz des Geistesleben ist die Veränderung und mit ihr eine Entwicklung schlechterdings fernzuhalten. Der Begriff der Wahrheit — auch dieser Begriff ist dem Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen überlegen — duldet kein Werden und keine Veränderung, die Zugehörigkeit zu einer zeitlosen Ordnung ist für ihn unerläßlich. Der Mensch hingegen kann sich einen Lebensinhalt nur innerhalb der Zeit und durch allmähliche Erfahrung erringen; dazu aber bedarf er der Freiheit und der Beweglichkeit. Auch was er an Wahrheit erreicht, ist ihm nicht ein für allemal gewonnen, so daß er sich des Besitzes ruhig erfreuen könnte, sondern es will immer neu gewonnen werden, es wird immer wieder zum Vorwurf des Kampfes. Auch in die Grundlagen unser geistigen Existenz greift die Ungewißheit immer von neuem zurück und verlangt immer von neuem eine kräftige Überwindung.

So entstehen, deutlich geschieden, drei Arten und Typen des Lebens: die eine ist ausschließlich auf ein Beharren, ja einen ewigen Bestand gerichtet und sucht das menschliche Sein möglichst aller Bewegung zu entwinden; die andere ist gänzlich von der Bewegung erfüllt und will ihr nichts entzogen wissen; die dritte strebt über

den Gegensatz hinaus und möchte aus innerer Überlegenheit jeder Seite ihr Recht gewähren. Die erste beherrscht die antike, die zweite die moderne Gestaltung des Lebens, die dritte wirkt von Alters her innerhalb der geistigen Arbeit, aber prinzipiell ist sie erst anzuerkennen, sowie als Lebenstypus zu voller Kraft und Klarheit zu führen. Hier liegt die Aufgabe der Zukunft. Die alte Art war stark darin, dem Geistesleben Festigkeit und Ruhe zu geben, es als eine unantastbare Ordnung über alles Mögen und Meinen der Einzelnen wie der Massen hinauszuhoben. Ins Problematische aber geriet sie dadurch, daß sie die Wahrheit nicht nur als in ihrer Substanz unveränderlich, sondern auch als für den Menschen fertig vorhanden behandelte, daß sie Substanz und menschliche Existenzform in Eins zusammenschob. So gilt der antiken Welt und mehr noch dem Mittelalter die wissenschaftliche Wahrheit als endgültig abgeschlossen, so kennt auch das kirchliche Christentum keine Weiterbewegung der religiösen Gedankenwelt. Damit wird aber der Besitzstand einer besonderen Zeit für immer festgelegt, alles Weiterstreben gehemmt, der Menschheit ein starres Joch auferlegt, das der Lauf der Zeiten immer drückender machen muß. Auch die Wahrheit selbst leidet Schaden, indem Zufälliges der Zeiten und Menschen ihr ins Wesen gesetzt wird. Dagegen mußte ein Rückschlag kommen, die Bewegung erstritt sich die Anerkennung ihres Rechts, der Mensch begann seine Schranken und die Bedingtheit seiner Leistungen zu empfinden, es begann jene Entwicklung modernen Lebens, dessen Größe, aber auch dessen Selbstverzehrerung uns beschäftigt hat. Hatte die Beharrungslehre die menschliche Existenzform unmittelbar mit der Substanz des Geisteslebens zusammenrinnen lassen, so unterwirft die Bewegungslehre umgekehrt das Geistesleben den Bedingungen der menschlichen Art; jenes ergibt eine Erstarrung, dieses eine Verflüchtigung des Geisteslebens.

An Versuchen zu Kompromissen hat es nicht gefehlt, das Ganze des Lebens half und hilft sich vornehmlich dadurch, daß das Neue, was der Lauf der Zeiten bringt, möglichst in das Alte hineingedeutet, in den geschichtlichen Bildungen Kern und Schale unterschieden, jener nach Kräften festgehalten, diese abgestreift wurde. Aber das ist nur eine Ausflucht, und zwar eine Ausflucht, der die historische Denkweise der Neuzeit mit ihrer Hervorkehrung der Eigentümlichkeit und Unvergleichlichkeit der einzelnen Zeiten immer mehr den Boden entzieht. Wollen wir also nicht zwischen den Gegensätzen

stehen bleiben und uns von ihnen zerreiben lassen, so ist von innen her und unter wesentlicher Umwandlung des Wirklichkeitsbildes über sie hinauszustreben. Das aber wird erst möglich bei Anerkennung einer Selbständigkeit des Geisteslebens und einer schärferen Abhebung des menschlichen Daseins von ihm. Denn nur so lassen sich Beharren und Bewegung miteinander festhalten. Der Mensch muß im tiefsten Grunde seines Wesens in einer unwandelbaren Geisteswelt gegründet sein, und es müssen von da aus bewegende und richtende Wirkungen ausgehen. Aber zugleich ist sein unmittelbares Dasein höchst unsicher und unfertig, langsam erst kommt eine Bewegung in Fluß, und nur inmitten der Zeit läßt sich weiter und weiter zum Ziele vordringen. Aber die Bewegung verliert sich, dank jener Grundlage, nicht ins Vage und Fremde, es vollzieht sich in ihr ein Erringen des eignen Wesens, inmitten aller Wandlung ist sie keine bloße Veränderung. Vom Menschen aus angesehen verlangt eine solche Überzeugung eine Zurückverlegung des Lebens hinter die Fläche der einzelnen seelischen Betätigungen. Denn diese zeigen uns die Sache mitten im Fluß, namentlich erscheint hier die Gedankenwelt als in unablässiger Wandlung begriffen. Aber aller solchen Veränderung kann eine charakteristische Art des Grundlebens überlegen bleiben und sich durch sie hindurch behaupten, ihre zeitüberlegene Wahrheit darin entfalten. So steht der Mensch zugleich in der Zeit und über der Zeit; sein Leben ist zweiseitiger Art, indem es sich einmal einer zeitüberlegenen Wahrheit als einer Tatsache zu versichern und in ihr zu begründen, zugleich aber innerhalb der Zeit eine immer kräftigere Herausarbeitung und deutlichere Entfaltung jener Wahrheit zu erstreben hat. Daher ist hier die Wahrheit zugleich Besitz und Problem, jenes im innersten Grunde des Wesens, dieses bei der Verwandlung des Daseins in volle Selbsttätigkeit.

Von hier aus wird ein Verhältnis zur Geschichte möglich, das den Gegensatz von Beharren und Bewegung in sich aufnimmt und zugleich überwindet. Betrachten wir z. B. unsere Stellung zu einer geschichtlichen Religion, etwa der christlichen. Unmöglich läßt sich die menschlich-geschichtliche Form, die sie erhalten hat, für alle Zeiten behaupten. Bei der gewaltigen Veränderung unseres äußeren und inneren Daseins würde nicht nur unser Denken, sondern auch unser Gefühls- und Überzeugungsleben in die Gefahr einer Unwahrhaftigkeit geraten, wenn sie mit aller Gewalt auf jene⁸ ältere

Art gestimmt werden sollte; leicht möchten wir unserer eignen Zeit Unrecht tun, wenn wir nur darauf bedacht wären, anderer Zeiten Recht zu wahren. — Aber die Entfernung von der unmittelbaren Lebensform braucht keine Preisgebung der Substanz zu bedeuten. Es kann in unzulänglich gewordenen Existenzformen eine wahrhaftige Art des Geisteslebens durchgebrochen sein, welche zeitüberlegene, die gesamte Geschichte erfüllende Tatsachen belebt hat und zu beleben fortfährt, eine Art, von der sich das menschliche Leben nun und nimmer losreißen darf. Dies Ewige aber würde zugleich seiner menschlichen Gestaltung nach eine fortwährende Aufgabe bleiben, es würde seine Zeitüberlegenheit nicht durch ein starres Beharren durch alle Zeiten, sondern vielmehr dadurch erweisen, daß es in die Eigentümlichkeit aller Zeiten eingehen kann, ohne sich selbst zu verlieren, daß es jede Zeit auf das ihr innewohnende Ewige zu bringen und damit von der bloßen Zeit zu befreien vermag. Die Zeit aber würde gegen die antike Fassung dadurch gewaltig gehoben, daß innerhalb ihrer ein Fortschritt im Ewigen möglich wird.

Wie sich weiter auch der Weltanblick und die Stellung des Menschen zur Wirklichkeit verwandelt, wenn das Werden an die zweite Stelle tritt, ohne in die antike Geringachtung zurückzusinken, das läßt sich hier nicht weiter verfolgen. Nur ein Punkt möge zum Schluß noch erwähnt sein. Jene Grundüberzeugung mit ihrem Ausgleich von Beharren und Bewegung kann nie den Tatsachen der Entwicklung widersprechen, wohl aber muß sie mit einer alleinseligmachenden Entwicklungsphilosophie, einer naturalistischen Evolutionslehre, hart zusammenstoßen. Die letzte Entscheidung liegt hier bei der Gesamtauffassung des geistigen Lebens und zugleich unseres eignen Wesens. Wie die Entwicklung im Ganzen der Wirklichkeit zu verstehen sei, das hängt am meisten davon ab, ob im Geistesleben eine neue Stufe des Lebens anerkannt, oder eine bloße Fortführung der Natur gesehen wird. Ist jenes der Fall, so gewinnt die Entwicklung das Ansehen, daß nicht der erfahrungsmäßig vorliegende Prozeß allen Fortgang aus sich selbst hervortreibt, nicht das Höhere ein bloßes Erzeugnis des Niederen bildet, sondern daß in die Bewegung neue Kräfte aus weiteren Zusammenhängen eintreten. Damit erhält unsere Wirklichkeit einen Hintergrund und eine Tiefe, sie hat einem größeren Ganzen sich einzufügen; die Bewegung aber ist dann nicht mehr ein Weiter- und Weiterhasten ohne Ziel und ohne Sinn, sondern sie wird getragen und umfaßt von einem Reiche

ewiger Wahrheit. Ist dagegen das Geistesleben ein bloßes Neben-
ergebnis der Natur, so entfällt alle Möglichkeit, der Bewegung ein
Gegengewicht zu geben und dem Leben einen Gehalt zu erringen,
dann treibt die Menschheit wie die ganze Welt unaufhaltsam ins
Leere hinein. So ist es auch hier, wie an allen Hauptpunkten der
Untersuchung, die Stellung zum Geistesleben, namentlich die An-
erkennung oder Verwerfung einer Selbständigkeit des Geisteslebens,
welche über die Richtung der Gedankenarbeit entscheidet.

D. Zu den Problemen des Menschenlebens.

1. Kultur.

Im eignen Gebiet des Menschen bildet den beherrschenden Mittelpunkt der Probleme die Kulturidee. Sie treibt aus sich eine reiche Verzweigung hervor, deren Gestaltung auf den Haupt- und Gesamtbegriff zu näherer Bestimmung zurückwirkt. Das Wie der Kultur führt zu den Problemen von Geschichte und Gesellschaft, das Was zu denen der Moral, Kunst u. s. w. Als eine Einleitung zu dem allen sei zunächst der Kulturbegriff im bloßen Umriß erörtert.

a) Zur Geschichte des Ausdrucks und Begriffs.

Unserer Gewohnheit gemäß beginnen wir auch hier vom Ausdruck. Kultur in dem heute üblichen Sinne ist neueren Ursprungs. Denn so nahe die Übertragung des Bildes von der Bestellung (colere) des Ackers auf den Stand der Seele dem späteren Altertum wie der Renaissance lag, einen geschlossenen und abgegrenzten Begriff bildet daraus erst Bacon. Die Kultur oder Georgik des Geistes wird ihm ein Hauptteil der Ethik.¹ Aber dieser Versuch hatte zunächst keine Folge, er ward unmittelbar nicht aufgenommen und weitergeführt. Eine ausgedehntere Bewegung hat wohl erst die französische Kultur des 17. Jahrhunderts hervorgerufen. Ihr stolzes Selbstbewußtsein ließ sie sich selbst viel zu deutlich von niederen Stufen abheben,

¹ S. de augm. scient. VII, cp. 1: Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit, s. auch cp. 3. Der Ausdruck Georgik zeigt, wie stark das Bildliche des Ausdrucks empfunden wird.

um nicht allgemeinere Reflexionen über verschiedene Zustände der Menschheit anzuregen; das 18. Jahrhundert mit seinem Streben nach einer natürlichen Begreifung der Geschichte verfolgt solche Richtung weiter und beschäftigt sich mehr und mehr mit dem Gegensatz eines Natur- und Kulturstandes. Aber so wenig es an Ausdrücken für das Weiterkommen der Menschheit fehlt, verschiedene Bilder und Vorstellungen laufen hier neben- und durcheinander: Kultivieren, Zivilisieren, Polieren, Polizieren, Aufklären;¹ einen festen Ausdruck für das Ganze des dadurch erreichten Standes dürfte erst Turgot mit „Zivilisation“ geschaffen haben.² In Deutschland besaß das Latein der Renaissance den Ausdruck *civilisatio*,³ auch *civilitas* wird in ähnlicher Bedeutung verwandt,⁴ aber die lebendige Sprache blieb davon unberührt und hatte bis in die Anfänge der klassischen Literaturepoche hinein nur schwankende Bezeichnungen.⁵ Die ent-

¹ Aus der schier endlosen Fülle sei hier nur einiges angeführt. Bayle (s. *oeuv. div.* Haag 1727, I, 453a) hat *cultiver leur esprit et leur raison*; wenn er ebenda 407a von *toutes les sociétés, ou l'on cultivait l'esprit* redet, so würden wir das kaum anders als mit „Kulturvölker“ übersetzen. Aber zugleich hat er *civiliser* (z. B. *dictionn.* 1465 *se civiliser*, 1472b *nations civilisées* im Gegensatz zu *barbares*). Bossuet hat in ähnlicher Bedeutung *les nations les plus éclairées*, Leibniz (398a Erdm.) *le siècle qui passe pour éclairé*; wo wir „Naturmensch“ und „Kulturmensch“ sagen würden, sagt er „Wilder“ und „Europäer“; auch Montesquieu stellt *peuples éclairés* den *peuples grossiers* gegenüber, öfter aber hat er *poli* oder *policé* (z. B. *les peuples les polis*, *la Grèce seul polie au milieu des barbares*, *un pays policé*, *un royaume aussi policé comme la France*, *les peuples policés*, *peuples bien policés*). Auch in England fehlt ein fester Ausdruck; so gebraucht A. Smith bunt durcheinander *civilized* und *polished nations* (s. z. B. *the theory of moral sentiments* V, cp. 2).

² S. Barth, *die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, S. 253.

³ Nach Paulsen (*Gesch. des gelehrten Unterrichts in Deutschland*, S. 78 u. 131) wurde zu Beginn des 16. Jahrhunderts von Wittenberg gesagt, daß es in *termino civilisationis* liege.

⁴ Es bildet z. B. bei Kepler (II, 730) den Gegensatz von *barbaries*.

⁵ Das zeigt z. B. der gediegene und gedankenreiche Iselin. In seiner „Geschichte der Menschheit“ pflegt er dem „Stand der Natur“ den „Stand der Sitten“ entgegenzusetzen und spricht demgemäß von „gesitteten“ Völkern. Aber nicht minder oft hat er „Polizierung“ und „poliziert“, er unterscheidet aber dabei, die spätere Sonderung von Kultur und Zivilisation vorausnehmend, zwei Arten der Polizierung: „die eine, durch welche der Gesellschaft die äußerliche Gestalt gegeben wird“, „die andere verbessert die Geister und die Gemüter“ (7. Buch, 21. Hauptstück). Auch stellt er Barbarei und Menschlichkeit einander entgegen und verwendet „Milderung“ (auch „Milderung der

scheidende Wendung brachte für Deutschland die klassische Literatur-epoche. Ihr Verlangen nach einer Belebung des ganzen Menschen und einer künstlerischen Gestaltung des Daseins enthielt ein viel zu selbständiges Kulturideal, als daß nicht auch die Ausdrücke sich dem hätten anpassen müssen. So ist es denn auch geschehen. Kultur wird nun zu einem festen und zum herrschenden Begriffe, Zivilisation grenzt sich davon als eine niedere Stufe ab, „Aufklärung“ verliert, kaum durchgedrungen, die allgemeine Bedeutung und sinkt zur Bezeichnung der besonderen Art des 18. Jahrhunderts, zu einer historischen Kategorie; dafür hebt sich „Bildung“, die bisherige Bedeutung ins Innere wendend, und gewinnt den Affekt der Zeit. Es sei diese Verschiebung der Ausdrücke etwas näher dargelegt, da sie den deutschen Sprachgebrauch bis zur Gegenwart beherrscht.

„Kultur“ ohne allen Zusatz begegnet uns zuerst bei Herder; wohl erscheint hier der neue Gebrauch noch als in Fluß begriffen, aber er befestigt sich schon genug, um einen bündigen Terminus abzugeben.¹ Neben Kultur steht, so auch bei Goethe, lange noch Geisteskultur, aber allmählich gewinnt Kultur schlechtweg die Oberhand. Die weitere Verwendung des Begriffes nimmt eine zwiefache Richtung, gemäß den beiden Hauptströmungen im deutschen Idealismus: der künstlerischen und der ethischen. Bei den Dichtern und Humanisten überwiegt die erste, Kunst und Wissenschaft in ihrer Verbindung zum literarischen Schaffen erscheinen hier als die sicheren Träger der Kultur, als das unterscheidende Merkmal eines Kulturstandes.² Kant und mehr noch Fichte dagegen machen zur

Sitten“) und „Erleuchtung“ (auch „Erleuchtung der Geister“) als unserem „Kultur“ gleichbedeutend. — Goethe hat in seinen Jugendschriften „polierter“ Mensch und „polierte“ Nationen, und Kant spricht von „geschliffenen“ Volksklassen.

¹ Namentlich wichtig ist für den Ausdruck die Stelle Ideen zur Philos. der Gesch. IX, 1: „Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Kultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen: so stehet uns der Name frei; die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde.“ Die Kultur hat als beherrschendes Ziel die „Humanität“, die für Herder die volle Entfaltung und Harmonie aller Kräfte bedeutet, gemäß einer Überzeugung, welche die enge Verbindung von Leben und Schönheit als Ideal verehrt. Das Unterscheidende des Menschen gegenüber der bloßen Natur aber ist die Freiheit; so gehört diese wesentlich zum Kulturbegriffe. Näheres darüber siehe bei Genthe „Der Kulturbegriff bei Herder“.

² S. die gleich anzuführende Stelle aus F. A. Wolf.

Seele der Kultur die Freiheit und geben ihr damit vornehmlich einen moralischen Charakter. Kant definiert Kultur folgendermaßen: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigne Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften)“ (V, 464, Hart.). Fichte hat dies weiter ausgebaut und gemäß seiner Art kräftig durchgesetzt. Ihm wird die Freiheit, die volle Selbsttätigkeit, zugleich zum Inhalt der Kultur. So bedeutet ihm diese (Wke. VI, 86): „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist“. Wie ihm diese Aufgabe alles Übrige in sich schließt, so hat „nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserem Treiben, Tun oder Leiden, als Erscheinung betrachtet, einen Wert, als insofern es auf Kultur wirkt.“ Religion, Wissenschaft und Tugend werden ausdrücklich zu den höheren Zweigen der Vernunftkultur gerechnet (VII, 166); auch den Staatszweck bildet die Kultur, und der Staat, der dem Denker vorschwebt, wird als Kulturstaat bezeichnet.¹

Die beiden Nüancen der Kulturbewegung stimmen aber darin zusammen, Kultur, als ein Bilden von innen her und eine Erhöhung des ganzen Menschen, von aller bloßen Ordnung der Gesellschaft deutlich abzuheben; zur Bezeichnung dieser dient nun Zivilisation; so unterscheiden sich Zivilisation und Kultur wie Niederes und Höheres, wie Beginn und Vollendung.²

¹ Der Begriff des Kulturstaates widerspricht zunächst der Fassung des Staates als eines bloß „juridischen Institutes“. Auch zum nationalen Staat bildete der Kulturstaat anfänglich einen Gegensatz; s. VII, 212: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht.“ Später hat gerade Fichte die Begriffe Volk und Vaterland zu Ehren gebracht, aber nie war es das sinnliche Dasein, sondern immer der geistige Gehalt, der sie ihm bedeutend machte.

² Das erscheint schon deutlich genug bei Kant, s. namentlich IV, 152: „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt

In engem Zusammenhange mit jener Steigerung des Kulturbegriffes steht das Aufkommen von „Bildung“; erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird es vom Äußeren aufs Innere, vom Körperlichen aufs Seelische übertragen.¹ Mit besonderer Lebhaftigkeit bemächtigten sich seiner die Romantiker, sie namentlich dürften den Ausdruck „die Gebildeten“ in Umlauf gebracht haben.² Bei Fichte läßt sich deutlich verfolgen, wie das Wort aus anfänglicher Unsicherheit ein fester Terminus wird. „Bildung“ wie „gebildet“ haben sich dabei insofern eigentümlich gestaltet und von den anderen Ausdrücken abgezweigt, daß sie nicht sowohl von ganzen Völkern oder der Menschheit als von der höheren intellektuellen Schicht innerhalb eines Volkes gebraucht werden; bei „Bildung“ wird mehr die eigne Tätigkeit, die selbständige Aneignung seitens des Individuums be-

noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.“ Pestalozzi XII, 154 sagt in ähnlicher Tendenz: „Die kollektive Existenz unseres Geschlechts kann dasselbe nur zivilisieren, sie kann es nicht kultivieren.“ Die spezifisch literarische Kultur hat mit besonderer Energie F. A. Wolf verfochten, namentlich in der berühmten Abhandlung, die das „Museum der Altertums-Wissenschaft“ einleitet (1807). Der Unterschied von Kultur und Zivilisation wird ihm zum Mittel, die Griechen und auch die Römer über alle anderen Völker hinauszuhoben. Als Hauptmerkmal echter Kultur erscheint dabei der Besitz einer allen gemeinsamen Literatur; die Kultur ist der durch Ausbildung von Literatur und Kunst hervorbrachte Stand der Gesellschaft. S. S. 16: „Eine der wichtigsten Verschiedenheiten unter jenen und diesen Nationen ist die, daß die ersten gar nicht oder nur wenige Stufen sich über die Art von Bildung erheben, welche man bürgerliche Polizierung oder Zivilisation, im Gegensatze höherer eigentlicher Geisteskultur, nennen sollte.“ S. 17, „jene höhere Kultur, die geistige oder literarische.“ S. 18, „Asiaten und Afrikaner werden, als literarisch nicht kultivierte, nur zivilisierte Völker, unbedenklich von unseren Grenzen ausgeschlossen.“ Jener ganzen Zeit sind „Europa“ und „Kultur“ eng assoziiert. Dieser Unterscheidung von Kultur und Zivilisation folgt auch W. v. Humboldt.

¹ S. darüber Imelmann, *Ausg. von Klopstocks Oden*, S. 86; Paulsen *Art. Bildung in Reins Enzyklop. Handbuch der Pädagogik*; Biese in d. N. *Jahrb. für das klass. Altertum*, Jahrgang 1902, S. 241.

² Der Ausdruck besagte aber weit mehr als heute nach der abschleifenden Wirkung des Jahrhunderts; das will auch bei Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ beachtet sein. Näheres über den Sinn des Ausdrucks bei den Romantikern s. bei Haym, „Die romantische Schule“, S. 420, 430.

tont.¹ So wird sie wohl der Kultur als etwas Innerlicheres entgegengehalten. — Die Abgrenzung von Kultur und Zivilisation ist neuerdings sehr ins Unsichere geraten,² und zwar insofern nicht ohne einen sachlichen Grund, als jene innere Kultur, die unseren großen Dichtern und Denkern vorschwebte, und die sich deutlich von aller bloßen Zivilisation abheben wollte, in unserer Zeit keinen festen Boden mehr hat. Auch gehen die Nationen hier auseinander; wo wir Deutschen von „Kultur“ sprechen, sagen die Engländer und Franzosen „Zivilisation“.³ Doch das läßt sich hier nicht weiter verfolgen; über den allgemeinen Sinn von „Kultur“ besteht kein Zweifel, die nähere Fassung aber ist völlig herrenlos, jeder Kräftige mag ihr seinen Stempel verleihen.

Mag aber der Begriff der Kultur heute noch so unbestimmt sein, sicherlich bezeichnet er ein altes Problem. Auch die antike Welt konnte sich der Anerkennung eines großen Gegensatzes zwischen den Völkern, sowie der verschiedener intellektueller Stufen innerhalb eines Volkes nicht entziehen; die Höhe des attischen Lebens aber mußte sowohl das Selbstbewußtsein der griechischen Kultur steigern als innerhalb des griechischen Lebens eine schroffere Scheidung erzeugen. Einer vollen Würdigung des Kulturproblems wirkte hier freilich manches entgegen: die nationale Abschließung ließ den höheren Stand leicht als bloße Naturgabe eines besonderen Volkes erscheinen, zugleich setzte die geschichtliche Ansicht von einem endlosen Kreislauf der Dinge allem Fortschreiten enge Grenzen und hemmte leicht eine unbefangene Erforschung der Anfänge. Andererseits bestand viel Neigung, ein Aufsteigen aus einem rohen Naturstande anzuerkennen; der Scheidung der Menschheit in Griechen und Barbaren mußte aber die Erweiterung des Horizontes und die engere Ver-

¹ Über die Probleme im Begriff der Bildung s. neuerdings O. Weißenfels, „Die Bildungswirren der Gegenwart.“

² Näheres darüber s. Barth, die Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 253.

³ Bei der Übersetzung eines Artikels von mir „Religion und Kultur“ in der *Liberté Chrétienne* (1907, No. 3, pag. 114) wird zu Kultur angemerkt: Nous n'avons guère l'habitude, en français, d'employer ce mot sans quelque déterminatif: „la culture intellectuelle“, „la culture des lettres“.

bindung der Völker entgegenwirken, die mit Alexander begannen.¹ In derselben Zeit aber, wo der Gegensatz der Völker verblaßte, verschärfte sich innerhalb der griechischen Welt der Gegensatz von Gebildet und Ungebildet, indem nun lediglich ein gelehrtes Studium an den ererbten Kulturgütern vollauf teilnehmen ließ.² In Wahrheit ist das spätere Altertum voller Betrachtungen zum Kulturproblem. Im christlichen Altertum und im Mittelalter tritt diese Frage zurück, um in der Renaissance mit verstärkter Kraft wieder aufzuleben. Seitdem steht die Kultur im Mittelpunkt der geistigen Arbeit; am Kampf um sie sind alle Gegensätze der Neuzeit beteiligt: der Idealismus will sie von innen her aufbauen, der Realismus sie von außen her zusammenfügen; künstlerische, intellektuelle, ethische Fassungen durchkreuzen sich und bestreiten einander die Oberhand; auch fehlt es nicht an Mischungen mannigfacher Art. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat ein Zusammenwirken von Geschichte und Naturforschung die ältere spekulative Behandlung dieser Fragen mehr und mehr einer exakt-wissenschaftlichen weichen lassen; zugleich werden die seelischen Bedingungen des Kulturlebens genauer erforscht,³ und während der Stoff massenhaft anschwillt, erzeugt das Bedürfnis eines Gesamtbildes neue Versuche einer Kulturphilosophie. Von den zahlreichen dadurch erzeugten Problemen und Kontroversen seien hier nur diejenigen ausgewählt, welche das Lebens- und Geistesproblem unmittelbar berühren.

¹ Das gibt nicht nur der Philosophie einen kosmopolitischen Zug, sondern verwandelt auch sonst die Denkweise. Bemerkenswert ist, was Strabo (Geographica, am Schluß des 1. Buches) von Eratosthenes berichtet: ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δῖγα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τε Ἑλλήνας καὶ βαρβάρους, — βέλτιον εἶναι φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιεῖν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀσείους. Strabo verteidigt dagegen den Vorrang der Hellenen damit, daß dort gesetzliche Ordnung und Bildung überwiege, bei den anderen aber das Gegenteil: τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκείον, τοῖς δὲ τὰναντία.

² Schon bei Plato und Aristoteles hat παιδεία neben der Bedeutung der Erziehung auch die weitere der Bildung. Bezeichnend dafür ist z. B. die aristotelische Zusammenstellung: Reichtum, Adel, Tüchtigkeit, Bildung (πλοῦτος, εὐγένεια, ἀρετή, παιδεία), Pol. 1291 b, 28 (s. ähnlich 1293 b, 37 παιδεία καὶ εὐγένεια, 1296 b, 18: ἐλευθερία, πλοῦτος, παιδεία, εὐγένεια, 1317 b, 39: γένος πλοῦτος, παιδεία). Bei ihm entsprechen πεπαιδευμένος und ἀπαιδευτος durchaus unserem „gebildet“ und „ungebildet“.

³ S. darüber das wertvolle Buch von Vierkandt, „Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie“, 1896.

b) Kritische Erwägung.

α. Das Problem des Wesens und Wertes der Kultur.

Die Kultur gehört zu den Größen, die sich um so mehr verwickeln, je mehr sich unser Denken mit ihnen beschäftigt. Der Begriff soll alles zusammenfassen, was den Menschen und die Menschheit über die bloße Natur hinaushebt, aber worin besteht dies Mehr gegenüber jener? Gelangt der Mensch nur zu einer größeren Selbständigkeit und Macht innerhalb eines gegebenen Daseins, und vermag er seine Umgebung nur weiter zu überschauen wie geschickter für sich zu verwerten, oder erscheint bei ihm eine wesentlich neue Art des Lebens, eröffnen sich neue Tiefen und gestatten ihm, ein neues Reich der Wirklichkeit aufzubauen? Dort würde nur eine Außenkultur, hier eine Innenkultur erreicht, dort eine bloße Zivilisation, hier eine echte Geisteskultur, über jene kann kein Zweifel sein, die Möglichkeit dieser wird hart bestritten.

Wie aber der Inhalt der Kultur, so ist auch ihr Umfang keineswegs sicher. Zweifellos liegt in ihr eine Versetzung des menschlichen Lebens in größere Tätigkeit, ja ein Gründen seiner auf eignes Tun, wie das auch schon der Ausdruck anzeigt, indem er an das Bestellen eines Ackers gegenüber der wildwachsenden Natur erinnert. Aber umfaßt diese Tätigkeit alles, was irgend dem Menschen eigentümlich ist, oder ist sie nur eine Seite des Lebens, neben der andere Möglichkeiten bleiben? Daß hier ein Problem vorliegt, bekundet schon die Unsicherheit über das Verhältnis der Religion zur Kultur: bald wird jene zu ihr gerechnet, und es scheint die Religion am Stande der Kultur zu hängen; bald scheinen sie Gegensätze, die einander durchkreuzen und hemmen, wie denn oft genug die einen von der Religion aus die Kultur, die anderen von der Kultur aus die Religion bekämpfen.

Nicht viel anders steht es mit der Frage nach dem Werte der Kultur. Dient sie zur Bezeichnung alles dessen, was den Menschen über den Stand der rohen Natur hinaus zu dem der Gesittung und Bildung führt, so muß sie als der höchste aller Werte erscheinen, und es muß sich innerhalb ihrer alles begründen, was uns irgend schätzbar sein will. Aber zugleich ist die Geschichte voller Klagen über Schäden und Gefahren der Kultur, sie steigern sich zuweilen so sehr, daß die ganze Kultur wie ein Danaergeschenk erscheint.

Namentlich in drei Richtungen ist die Kultur von alters her ein Gegenstand harter Angriffe gewesen.

Von der Religion aus konnte die Kultur als eine Stärkung menschlicher Kraft und als eine Steigerung menschlichen Selbstbewußtseins schwere Bedenken erregen. Ein frommer Sinn sah in dem kühnen Aufstreben der Menschheit ein Überspannen eignen Vermögens, ein Überschreiten naturgewiesener Schranken, einen Mangel an frommer Gesinnung. Die Mißstände und Rückschläge des Kulturlebens erschienen dann als eine Strafe für solchen Frevel. Eine derartige Überzeugung wirkt von Babylon her in der Erzählung vom Sündenfall und vom Turm, der bis zum Himmel reichen soll, sie erscheint in den Prometheussagen, sie ist, in der besonderen Zuspitzung gegen einen übermäßigen Wissensdurst, auch in den Faustlegenden unverkennbar.

Auf dem eignen Boden der Menschheit aber griff oft der Zweifel um sich, ob die Kultur dem Menschen das Glück in Wahrheit bringe, das sie ihm zuversichtlich verheißt. Sie erzeugt eine große Verwicklung des Lebens, sie bildet künstliche Bedürfnisse aus, sie bindet den Menschen mehr und mehr an seine Umgebung, sie schafft ihm Arbeit und Mühe, sie erweckt unerreichbare Wünsche und wilde Leidenschaften, sie mag mit dem allen als ein Losreißen des Menschen von seiner natürlichen Grundlage erscheinen, das ihn bei allem äußeren Glanz innerlich unglücklich mache. Auch derartige Stimmungen sind uralte, sie tauchen z. B. bei den alten Juden auf, wie Hosea und Jesaias zeigen.¹ Besonders voller Zweifel war das spätere griechische Altertum, ein Widerwille gegen das Raffinement der damaligen Kultur, eine Sehnsucht nach einfachen Zuständen und schlichter Lebenshaltung griff weiter und weiter um sich. Zum Ausdruck haben diese Stimmung namentlich die Philosophen gebracht, die Kyniker in derberer, die Stoiker in etwas feinerer Art; aber auch die schöne Literatur gerät unter ihren Einfluß und bekundet damit ihre Verbreitung im gemeinsamen Leben.² In der Neuzeit stellt namentlich Rousseau das Problem aufs deutlichste vor Augen, mit seiner sensitiven, aufgeregten und aufregenden Art hat er es der modernen Menschheit zwingend auferlegt.

¹ S. darüber Budde „das nomadische Ideal im alten Testament“ (Preuß. Jahrbücher, Bd. 85.)

² Anziehende Ausführungen darüber gibt E. Rohde „Der griechische Roman und seine Vorläufer“.

Das drohende Entweichen des Glücks hätte sich etwa ertragen lassen, wenn dabei ein Wachstum der Tüchtigkeit des Menschen außer Zweifel gewesen wäre. Aber das war es nicht, vielmehr pflegen den Klagen über das sinkende Glück solche über eine Minderung der Kraft und Tüchtigkeit durch den Fortgang der Kultur zur Seite zu gehen. Die Kultur, so hören wir, schwächt den Menschen, indem sie ihn von anderen abhängig macht, sie erhebt die Wirkung seines Handelns im gesellschaftlichen Zusammensein zur Hauptsache, sie stellt damit die Leistung vor die Gesinnung und droht bis in die innerlichsten Gefühle hinein das Leben ins Scheinhafte und Unwahre zu führen. Mehr und mehr spielt der Einzelne nur eine ihm von der Gesellschaft zugewiesene Rolle, und es wird sein Leben mehr und mehr ihm selbst etwas fremdes, es hängt ihm nur äußerlich an; wie könnte er dabei eine Größe der Seele bewahren, ein wahrhaftiger, kräftiger, ganzer Mensch sein?

Wohl fehlt es der Kultur nicht an Anwälten gegen solche Beschuldigungen. Jene Schäden, so heißt es, seien bloße Begleiterscheinungen, Schatten, ohne die kein Licht besteht; nur der Mensch ziehe ins Kleine herab und mache damit zweifelhaft, was an sich groß und unangreifbar sei. — Indes die Kultur liegt innerhalb des menschlichen Lebenskreises; ist sie nicht an seinen Zustand gebunden, wird sie sich vom kleinemenschlichen Getriebe irgend abheben können unter deutlicher Scheidung von wesentlichem Gehalt und menschlicher Zutat, von Recht und Unrecht? So bleiben jene Bedenken einstweilen unwiderlegt, und zugleich bleibt die Frage offen, ob die Kultur ein Segen oder ein Fluch für die Menschheit sei.

ß. Das Problem des Inhalts der Kultur.

Darüber ist kein Zweifel, daß die Kultur das Dasein des Menschen in höherem Grade auf seine eigne Tätigkeit stellt. Aber mit dem allgemeinen Begriff der Tätigkeit ist noch recht wenig gewonnen, die Tätigkeit kann ihre Umgebung nicht an sich ziehen und sich umwandelnd in sie ergießen, ohne sich selber näher zu determinieren, ohne dem Leben einen festen Mittelpunkt, eine beherrschende Hauptrichtung, eine eigentümliche Durchbildung zu geben; so wächst aus der Antwort sofort eine Frage hervor. Die Aufgabe aber, die damit entsteht, ist von der Arbeit der Weltgeschichte in recht verschiedener Weise gelöst, mannigfache Arten der Kultur sind entstanden, von denen keine einzelne voll und dauernd zu genügen

scheint, und die mit ihren widerstreitenden Zielen und Schätzungen sich unmöglich aneinanderlegen lassen.

Es heben sich aber aus der Bewegung unseres gesamten Kulturkreises mit ausgeprägter Gestalt namentlich drei Arten der Kultur hervor: eine künstlerische, eine ethische, eine dynamische; im Griechentum, Christentum, modernen Leben sind sie zur Verkörperung gelangt. Im Griechentum bildet den Kern der Kulturarbeit die Verbindung der Elemente, welche die Natur entgegenbringt, zu einem harmonisch geordneten, von innerem Leben erfüllten Ganzen. Diese Verbindung, Ordnung, Belebung kann dem Menschen nur seine eigne Tätigkeit bereiten, sie entringt der Zerstreuung und Flucht der sinnlichen Eindrücke ein beharrendes und zusammenhängendes Weltbild, sie stellt die Individuen in das feste Gefüge einer geschlossenen Gemeinschaft, sie verbindet die einzelnen Kräfte und Triebe der Seele, ohne irgend etwas davon aufzugeben oder abzuschwächen, zu einem Gesamtwerk des Lebens, sie vollzieht an allen Stellen eine Wendung vom Chaos zum Kosmos. Durch solches Wirken sind Natur und Geist in eine enge und fruchtbare Beziehung gesetzt, ist ein kräftiges, tätiges, freudiges Leben geschaffen, ist der ganze Umkreis des Daseins veredelt und durchgebildet. Aber auch Fragen und Zweifel blieben nicht aus. Das Ganze ruht auf der Überzeugung, daß das Leben von Grund aus eine sichere Richtung zur Vernunft besitzt, und diese Überzeugung geriet mehr und mehr ins Wanken; die Form, welche hier das Leben beherrscht, konnte solche Stellung nur wahren, solange sie eine Seele in sich trug, und die schien sie nicht dauernd bewahren zu können; schließlich gewannen die Verwicklungen des Lebens so sehr die Oberhand, und schien der Mensch im innersten Kern seines Wesens so schwer bedroht, daß sein Grundverhältnis zur Welt und die Rettung seiner Seele zur dringendsten aller Aufgaben wurde.

Dieser Aufgabe unterzog sich das Christentum, bei vollster Anerkennung des Nein unternahm es den Menschen zu einem überlegenen Ja zu führen, inmitten ungeheurer Erschütterung dem Leben feste Pole zu wahren. Das forderte eine unbedingte Konzentration auf eine Aufgabe ethischer Art, ein völlig neues Leben galt es gegenüber dem nächsten Dasein zu gewinnen, der Härte und Seelenlosigkeit jenes wurde ein Reich barmherziger Liebe und kindlicher Hingebung entgegengehalten. In Entwicklung dessen ist eine gewaltige Vertiefung des Lebens erfolgt, unsichtbare Zusammenhänge taten sich

auf, eine große Weichheit der Empfindung und ein großer Ernst der Gesinnung gingen Hand in Hand miteinander; Zeitliches und Ewiges, Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches traten hier in engsten Kontakt. Aber auf dem Boden der Geschichte blieb diese Denkweise überwiegend transzendent und gewann kein sicheres Verhältnis zur Weltumgebung, neben einem Kreise reiner Innerlichkeit verblieb daher die übrige Welt unergriffen und ungeläutert, die Flucht in die Welt des Gemütes ließ leicht die Arbeit an den Widerständen des Daseins als nebensächlich erscheinen und gefährdeté damit die männliche Kraft des Ganzen.

Diese Arbeit aber wurde der Neuzeit zum Kern alles Strebens. Der Gedanke einer vollen Überwindung der Hemmung, der Austreibung alles Dunkels tritt hier in den Vordergrund, die eigne Bewegung des Lebens, seine Steigerung ins Unbegrenzte wird hier zum Ziel aller Ziele, zum vollgenügenden Glück. Den Menschen scheint hier vornehmlich auszuzeichnen seine Überlegenheit gegen alles gegebene Maß, sein Vermögen, die eigne Kraft weiter und weiter zu steigern, immer neue Wege zu bahnen, immer neue Anfänge zu setzen. Die Bewegung, die daraus hervorgeht, läßt durchgängig neue Bilder vom All, dem menschlichen Zusammensein, der Seele des Einzelnen entstehen, sie schafft eine neue Art der Arbeit, in welcher diese zuerst das Bewußtsein einer Weltüberlegenheit gewinnt. Mehr als irgend sonst wird hier der Mensch zum Herrn seines Daseins, überall erfolgt hier ein Aufrütteln aus träger Starrheit, ein Beleben alles Schlummernden, ein Befreien alles Gebundenen, überall wird das Leben ein rastloses Vorwärtstreben, schwellen ins Unermeßliche Mut und Kraft. Aber wenn die Ergebnisse dessen uns in tausendfachen wohlthätigen Wirkungen vor Augen stehen, vor Augen stehen uns auch die zahllosen Verwicklungen, die jene Belebung und Befreiung gebracht hat, an die freudig vordringende Vernunft hat sich soviel Unvernunft angeschlossen, mit den Erfolgen des Wachstums des Geisteslebens ist so viel kleinschliche Irrung und Leidenschaft aufgeschossen, daß die alleinseligmachende Kraft der modernen Kultur uns sehr ins Unsichere geraten ist. Immer weniger läßt sich auch der Zweifel unterdrücken, ob selbst beim Gelingen der Bewegung der Mensch ganz und gar in sie aufgehen kann. Denn als denkendes Wesen überschaut er die Bewegung, faßt er sie in ein Ganzes und muß er von ihr eine bleibende Förderung seines Wesens verlangen; von hier aus wird ihm eine Kultur, die immer

nur ungestüm vorwärts drängt, nie einen zeitüberlegenen Besitz ergibt, sinnlos und unerträglich werden.

Dies alles hat sich nacheinander entwickelt, aber es hat einander nicht einfach abgelöst; was äußerlich versank, behält eine innere Gegenwart und behauptet einen Einfluß auf das menschliche Leben. Nun aber ist die Grundrichtung und der Gesamtcharakter jener Gestaltungen so verschieden, daß nur eine flache Denkart eine unmittelbare Verbindung für möglich erachten kann. Sie ist um so weniger möglich, als das geschichtliche Bewußtsein der Gegenwart uns die Unterschiede mit vollster Schärfe gewahren läßt. So stehen die verschiedenen Lösungen wie fremdartig gegeneinander und führen, wenn auch meist versteckt, miteinander Kampf und Krieg. Die künstlerische Kultur erklärt die ethische für eng und düster, die dynamische für form- und ruhelos; der ethischen muß die künstlerische als flachoptimistisch und naturgebunden, die dynamische als selbstbewußt und trotzig gelten; die dynamische wird in den anderen Formen zu wenig Bewegung und Forttrieb finden. Und zwischen all diesen Gegensätzen steht der Mensch der Gegenwart; wird er nicht von ihnen zerrieben und geistig herabgedrückt werden? Er kann jene verschiedenartigen Kulturtypen weder verbinden, noch auch zu Gunsten eines auf die anderen verzichten; er müßte, um jedem sein Recht zu geben und von seinem Unrecht zu befreien, eine sichere Überlegenheit gewinnen, aber er ermangelt nicht nur einer solchen, er sieht nicht einmal, in welcher Richtung sie zu suchen sei.

γ. Das unsichere Verhältnis des Menschen zur Kultur.

Die Verwicklungen steigern sich weiter bei Erwägung der Frage, wie sich Mensch und Kultur zueinander verhalten. Nur zweierlei scheint hier möglich: entweder hat die Kultur dem Menschen oder der Mensch der Kultur zu dienen. Nun aber ist keines von beiden möglich, wie sich ohne Mühe ansehen läßt.

Wäre die Kultur ein bloßes Mittel für das Wohl und den Zustand des Menschen, so müßte ihr Wachstum sein Leben immer angenehmer gestalten, so müßte das Mehr der Kultur zugleich ein Mehr des Glückes besagen. Das aber tut es nicht. Denn dem menschlichen Behagen scheint die Kultur mehr schädlich als nützlich zu sein. Sie erzeugt unbegrenzte Wünsche und kostet unsägliche Mühe und Arbeit, sie verwickelt in Sorgen und Aufregungen, sie umfängt uns mit festen Bindungen, sie verlangt Gehorsam und Opfer;

daß das alles die Lust, die Annehmlichkeit des Lebens erhöhe, läßt sich schwerlich behaupten. Jene befindet sich weit besser, und es wird sich der Mensch weit eher zufrieden fühlen auf niederen Stufen der Kultur, auch werden weit eher Individuen geringer als hoher geistiger Regung dazu gelangen. Wäre zufriedenes und angenehmes Dasein das höchste Ziel, wie sehr müßten wir Kulturmenschen die brasilianischen Neger mit ihrem sorglosen Lebensgenuß beneiden! So wäre auch leicht zu zeigen, daß geistige Bewegungen, welche das Glück zum höchsten Ziele machten, wie der Epikureismus und der Utilitarismus, für den inneren Aufbau der Kultur verzweifelt wenig geleistet haben. Innerhalb eines gegebenen Kulturstandes mochten sie manche Härte mildern, mancher Not entgegenwirken: das Leben wesentlich zu heben, Neuem die Bahn zu brechen, geht über ihr Vermögen.

So bleibt nur der andere Weg: die Kultur als Selbstzweck anzuerkennen und den Menschen zu einem bloßen Mittel für ihren Fortgang zu machen. Eine solche Fassung hat für sich den Eindruck innerer Größe: unvergleichlich wächst die Kultur, wenn sie sich bei jenem Selbständigwerden in ein Ganzes zusammenfaßt und mit der Kraft einer eignen, inneren Notwendigkeit wirkt; der Mensch aber scheint bei aller äußeren Unterordnung innerlich nur zu wachsen, wenn er alle Sorge um den eignen Zustand ablegt und sich ganz dem Strome des Weltlebens hingibt. Hegels System hat dieser Denkweise eine großartige Verkörperung gegeben. Aber weit darüber hinaus übt sie im modernen Leben eine nicht geringe Macht. Inmitten alles Unerquicklichen der menschlichen Verhältnisse und inmitten des Werdens und Vergehens der Geschlechter gibt heute die Überzeugung vielen einen Halt und Trost, daß durch alles Mühen hindurch die Kultur ihren sicheren Weg verfolge, und daß ihr Gewinn auch dem Leben und Wirken des um sie bemühten Menschen einen Sinn und Wert, sowie eine bleibende Dauer verleihe. „Viele werden vorbeiziehen und die Wissenschaft wird wachsen.“

Aber so anziehend dieser Gedanke, zum Siege vermag er nicht zu gelangen. Denn es gibt keine Kultur freischwebender Art; eine Kultur, die sich gänzlich vom Menschen ablösen und ihn zu einem bloßen Mittel herabsetzen wollte, würde selbst ins Leere fallen. Immer liegt die Kultur innerhalb des menschlichen Lebens, und muß sie diesem etwas sein, der Mensch muß in ihr ein geistiges Selbst zu behaupten haben, wenn sie seine volle Kraft gewinnen, ihn durch

alle Hemmungen hindurch hohe Ziele erreichen lassen soll. Eine unpersönliche, vom Menschen völlig abgelöste Kultur wäre ein Gespenst ohne Fleisch und Blut; soweit dies in unseren Vorstellungen eine Wirklichkeit erlangte, würde es uns ins Irre locken, unbekannten Zielen uns aufzuopfern heißen, das Leben einer Seele berauben. Und wie könnte die Hoffnung auf die Zukunft uns in den Mühen und Kämpfen der Gegenwart aufrecht erhalten und freudig stimmen, wenn diese Zukunft niemandes Sache, niemandes Freude, niemandes Förderung wäre?

Unsere eigne Zeit stellt uns immer klarer vor Augen, daß jene Selbstaufopferung des Menschen an die Kultur sich schlechterdings nicht vollziehen läßt. Denn immer stärker bricht aus allem hastigen und lärmenden Kulturbetriebe wieder das Verlangen nach Entfaltung und Förderung des lebendigen Menschen, nach Bildung der Seele, nach Rettung eines geistigen Selbst hervor; wir erkennen zugleich, daß dies für die eigne Wahrheit und Tiefe der Kultur nicht zu entbehren ist. In solchen Erfahrungen tritt deutlich vor Augen, daß der Mensch kein bloßes Gefäß des Kulturlebens ist, daß ihn dieses nicht nach seinen Bedürfnissen wie weiches Wachs so oder anders formt, sondern daß er ihm eine selbständige Art entgegenzusetzen hat, die nicht auf Befriedigung verzichten kann. Die Kultur schreitet nicht aus einem ihr innewohnenden Zwange in sicherem Zuge fort, vielmehr scheint in ihr alle besondere Gestalt alt zu werden und sich auszuleben; immer wieder bedarf es neuer Anfänge, eines Hervorbrechens ursprünglichen Lebens, vor allem aber neuer Menschen. So erging es dem späteren Altertum; das Kulturleben kam erst wieder in Fluß, als neue Völker es aufnahmen und durch frische Kräfte verjüngten. Sollte auch der Gegenwart eine solche Verjüngung notwendig sein, sei es durch neue Völker, sei es durch neu aufsteigende, geistig noch minder verbrauchte Klassen?

Wie dem sein mag, der lebendige Mensch behauptet seine Selbständigkeit gegen allen Versuch, ihn zu einem bloßen Werkzeug herabzusetzen. Aber auch die Kultur, so sahen wir, darf nicht zu einem bloßen Mittel sinken, wenn sie nicht einer Auflösung verfallen will. So befinden wir uns in einem schweren Dilemma, wir müssen darüber hinaus, aber zunächst sehen wir nicht, wie das möglich sein sollte. Im Durchschnitt des Lebens aber werden wir heute bald nach dieser, bald nach jener Seite getrieben, zwischen leerer Subjektivität und seelenloser Arbeit schwanken wir ratlos hin und her.

Alle diese Verwicklungen treffen in der Gegenwart zusammen und steigern sich gegenseitig. Vor allem peinlich wirkt die Unsicherheit, die über unser eignes Verhältnis zur Kultur besteht, das Fehlen eines umfassenden und leitenden Zieles, das uns die Kulturarbeit zur eignen Sache, zur Erhaltung unseres geistigen Selbst, zur zwingenden Notwendigkeit macht und sie zugleich über das kleinemenschliche Getriebe hinaushebt, dem wir sonst wehrlos verfallen sind. Schon das verhindert uns, nach einer neuen charakteristischen Art der Kultur gegenüber den verschiedenen Gestaltungen zu streben, die von naher oder ferner Vergangenheit auf uns eindringen und uns einnehmen, ohne uns voll zu befriedigen. In all den Wirren, die daraus entstehen, fällt uns schließlich der Wert und das Wesen aller Kultur ins Ungewisse, notdürftig genug verdeckt gewandte Reflexion mit schönklingenden Reden und ausgeklügelten „Gesichtspunkten“ den Mangel eines Kernes des Ganzen. Unerträglich wird schließlich all jene aufgeputzte Scheinkultur, wie sie namentlich von unsern Millionenstädten ausgeht, immer weiter wird der Abstand zwischen dem, was als Ziel verkündet und was in Wahrheit als solches erstrebt wird, immer größer wird damit die Unwahrhaftigkeit des Lebens. Dem muß widerstanden werden; die wachsende Unzufriedenheit zeigt deutlich genug, daß eine solche Bewegung schon im Gange ist.

c) Forderungen für ein wahrhaftiges Kulturleben.

α. Die Notwendigkeit einer tieferen Begründung.

Die Philosophie mag in solchen Bewegungen und Erschütterungen eine noch so bescheidene Rolle haben, der Aufgabe entziehen kann sie sich nicht. Ihre Sache wird es vor allem sein, die Richtungen herauszuarbeiten, die das Streben einzuschlagen hat, um uns das Leben wieder aus einem „Geschäft“ zu einem „Dasein“ zu machen (nach J. Burckhardt). Dazu aber bedarf es vornehmlich dessen, daß die Kultur ganz unser eigen sei und zur zwingenden Notwendigkeit unserer Selbsterhaltung werde, ohne unter die Kleinheit der bloßen Lust zu geraten. Dafür aber bietet unsere Fassung des Geisteslebens und seines Verhältnisses zum Menschen einen gangbaren Weg. Denn mit dem Selbständigwerden des Geisteslebens, wie wir es vertreten, wird die Kultur, die seiner Entfaltung dient, von dem flachen Menschengetriebe befreit und auf eine tiefere Grundlage aufgetragen,

aber sie wird dabei nicht dem Menschen entfremdet, da er seiner eigentümlichen Art nach im Ganzen des Geisteslebens allererst sein echtes Wesen, die Möglichkeit eines wahrhaftigen Beisichselbstseins findet. Bei solcher Fassung arbeitet er in der Kultur nicht für fremde, sondern für eigne Zwecke, und vermag er auch in der weitesten Ausdehnung seines Strebens einen beherrschenden Mittelpunkt festzuhalten. So ist es das Geistesleben in unserem Sinne, das den Menschen und die Kultur aufs engste verbindet, ohne sie einander unmittelbar zu verschmelzen und damit das eine dem andern aufzuopfern. Die Verbindung nämlich erscheint hier nicht als eine fertige Tatsache, die uns bequemer Weise zufällt, sondern als ein hohes Ideal, welches das ganze Leben aufregt und in Bewegung versetzt. In solchen Zusammenhängen erscheint die Kultur als unsere Mitarbeit an einer großen Bewegung des Alls, welche die Wirklichkeit einer höheren Stufe, der Stufe des Beisichselbstseins, zuführt. Hinter unserer Arbeit steht und innerhalb unserer Arbeit wirkt damit die Kraft des Ganzen.

Es ist keineswegs bloß eine leise Verschiebung oder gar eine bloße Veränderung des Namens, wenn so die Kultur als Entfaltung eines selbständigen Geisteslebens verstanden wird. Denn das gestattet eine Erfüllung von Forderungen, die allem echten Kulturstreben wesentlich sind, denen aber die durchschnittliche Fassung in keiner Weise genügt.

So erst wird eine Selbständigkeit der Inhalte und der Werte möglich, welche die Kulturarbeit erfüllen. Wäre die Kultur bloß ein innermenschlicher Vorgang, so würde der Stand des Menschen zu ihrem ausschließlichen Maße, so gäbe es keine Zerlegung und Scheidung des uns umfangenden Chaos, so könnte nicht die Kultur dem menschlichen Dasein Ideale mit zwingender Stärke vorhalten, so fehlte ihr alle aufrüttelnde und vorwärtstreibende Kraft. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn in der Kultur eine dem bloßen Menschen überlegne Bewegung anerkannt wird, die ihm den Kern seines eignen Wesens erst aufzuschließen vermag.

Ferner kann erst die Begründung auf ein selbständiges Geistesleben der Kultur eine Größe geben. Denn wo das Leben ganz und gar auf den bloßen Menschen beschränkt bleibt, ihn nicht irgend über seinen Zustand in ein Leben mit dem Ganzen der Wirklichkeit führt, da mag der Mensch noch so sehr sich für Größe begeistern, raffinierte Unterschiede ersinnen, in Hochmut und Eitel-

keit sich oder seinen Stand über andere hinausheben, in der Sache bleibt alles klein, klein vornehmlich in der Einbildung einer Größe. Erhabenheit, echte Größe, etwas, das Ehrfurcht gebieten und im Unterordnen zugleich erheben könnte, entsteht innerhalb dieses bloß-menschlichen Kreises nicht. Dazu muß im Menschen etwas Mehr-alsmenschliches durchbrechen, dem er zugleich eine volle Überlegenheit zuerkennen muß, und das er doch als irgendwie zu sich selbst gehörig betrachten darf; erst von da aus wird eine wahrhaftige Erhöhung seines Wesens möglich, auch die größte aller Befreiungen, die Befreiung des Lebens von der Enge des bloßen Menschen. Wie dies Übermenschliche im Menschen den Quell aller echten Größe bildet, so bewahrt es allein die Kultur davor, ein bloßer Menschen-dienst zu werden, Menschendienst gegen Einzelne, Menschendienst auch gegen Massen. Möchte uns stets jenes Kantische Wort gegenwärtig sein: „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen des Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden.“

Auch zur Ursprünglichkeit des Kulturlebens ist die Gegenwart einer neuen Stufe der Wirklichkeit nicht zu entbehren. Denn ist Kultur nicht mehr als ein menschlicher Zusatz zur Natur, so muß ihre Bewegung sich immer weiter von ihrer Basis entfernen, so muß ihr Bestand immer künstlicher, komplizierter und raffinierter werden. Die Kultur wird dann das Leben immer starrer festlegen, ihm immer mehr Möglichkeiten verschließen, es immer gebundener machen. Mit dem allen würde sie die Zerstörerin aller Jugendfrische und aller Ursprünglichkeit. Ist es ein Wunder, daß, wenn die Menschheit das in besonderen Lagen mit besonderer Stärke empfindet, sie dagegen sich aufbäumt und sich mit ganzer Seele zur Natur, zu den einfachsten Anfängen zurücksehnt, wie oft das Individuum in das Kindheitsalter mit seiner Frische und der Fülle seiner Möglichkeiten? Aber eine wirkliche Rückkehr zur Natur ist der Menschheit ebenso versagt wie dem Individuum die zur Kindheit, die Geschichte mit ihren Wirkungen läßt sich unmöglich streichen. So müßten wir uns also darin ergeben, daß die Kultur immer greisenhafter und starrer würde, daß die Menschheit im Großen demselben öden Spießbürgertum erlänge, wie die meisten Individuen im Kleinen, wenn nicht etwas Neues ursprünglich durchbrechen, nicht frische Kräfte einsetzen, nicht neue Möglichkeiten aufgehen könnten. Sie können aber nur aufgehen, wenn es eine geistige Tiefe des Lebens gibt, die inmitten

alles Vergriffenen und Abgelebten einer bloßmenschlichen Kultur neue Anfänge setzt, einfache Größen erzeugt, im Einfachen eine neue Welt erschließt. Wenn es heißt, daß alles Große einfach ist, so muß das wohl eine andere Einfachheit sein als die der natürlichen Anfänge.

Endlich entbehrt die Kultur auch der nötigen Triebkraft, wenn sie nur einer gegebenen Welt etwas beifügt, nicht eine neue, unentbehrliche Welt eröffnet. Kräftig erregen und zwingend bewegen kann uns nur die Erfahrung und Empfindung eines Widerspruches im eignen Leben, die Unmöglichkeit, bei ihm abzuschließen. Einen derartigen Widerspruch aber kann eine bloße Zusatz- und Luxuskultur nun und nimmer erzeugen. Das von ihr gewünschte Mehr könnte man ruhig ablehnen oder etwa wie Wind und Wetter geduldig über sich ergehen lassen, wie ja in Wahrheit das Durchschnittsleben innerlich gegen die Kultur recht gleichgültig ist und sie mehr als einen sozialen Zwang denn als eine eigne Freude empfindet. Wenn es auf der Höhe des Schaffens anders stand, und wenn überhaupt solches Schaffen möglich war, so kam das daher, daß hier die Arbeit als die Erringung eines wahrhaftigen geistigen Lebens und damit eines Beisichselbstseins galt, und daß, wo solches Verlangen einmal aufgegangen war, die vorgefundene Lage als schlechterdings unerträglich, als Hemmung einer notwendigen Selbsterhaltung erschien. Mit solchem Verlangen nach Selbsterhaltung fuhr eine leidenschaftliche Glut in das Streben, die keine Rücksicht auf Menschen kannte und zu jedem Opfer bereit war, vor keinem Hemmnis zurückwich.

Durch alle Fragen zieht sich ein und dasselbe Problem, ein und derselbe Gegensatz: der einer echten und einer Scheinkultur. Echt ist die Kultur nur soweit, als sie den Zusammenhang mit dem begründenden Geistesleben wahrt und seiner Entfaltung dient, unecht wird sie, sobald sie unter die Zwecke des bloßen Menschen sinkt und auch das Geistesleben dahin herabzieht. Der Kampf beider Formen — hie Geist, hie Mensch — durchdringt die ganze Geschichte und läßt in ihr etwas anderes sehen als einen reinen Triumph des Geistes. Heute aber tut es besonders not, daß die alte Wahrheit deutlicher erfaßt, die notwendige Bedingung echter Kultur klarer herausgestellt, die Scheidung der Geister für dieses oder jenes kräftiger vollzogen werde.

ß. Die Notwendigkeit einer inneren Weiterbildung der Kultur.

Daß wir einer Weiterbildung der Kultur bedürfen, auch in welcher Richtung wir sie zu suchen haben, das ließ schon die bisherige Erörterung zur Genüge erkennen. Verschiedene Hauptgestaltungen wirken zu uns von der Geschichte her, von denen wir keine aufgeben und die wir auch nicht unmittelbar zusammenfassen können; was anderes bleibt da übrig, als uns danach umzusehen, ob nicht eine Lebensbewegung vorhanden ist und sich weiter verstärken läßt, die über den Gegensatz hinaushebt und ihm entgegenzuwirken gestattet, die dabei universal genug ist, um sich über das Ganze des Lebens zu erstrecken und seinen Befund in ein Für oder Wider zu scheiden, und zugleich charakteristisch genug, um allem, was sie ergreift, eine eigentümliche Gestalt zu geben. Ein Urphänomen müßte in ihr ergreifbar sein, das jedem Einzelnen gegenwärtig ist, und das zugleich mit aufrüttelnder und bildender Wirkung über das Ganze des Lebens reicht.

Ein solches beherrschendes Urphänomen ist nun nicht dieses oder jenes am Geistesleben, nicht diese oder jene Leistung, sondern es ist das Geistesleben selbst, wie wir es verstehen, die Bewegung der Wirklichkeit zu einem Beisichselbstsein des Lebens. Erst mit solchem Beisichselbstsein wird überhaupt ein wahrhaftiges Sein erreicht, alles Übrige ist nur ein Schein davon; ein solches Sein kann nicht außerhalb der Tätigkeit, sondern nur innerhalb ihrer liegen, es entsteht, indem jene sich zu einem beharrenden Ganzen vertieft und dieses Ganze in die einzelnen Betätigungen hineinlegt. Damit erst wird ein Aufstieg eines bloßen Lebens zu einem Selbstleben erreicht, oder vielmehr es wird damit erst der Widerspruch überwunden, der sonst im Begriff des Lebens liegt. Oder ist es nicht ein Widerspruch, daß eine gewisse Innerlichkeit entsteht, diese aber stets an Fremdes gebunden bleibt, nie eine Selbständigkeit erlangt?¹ Erst mit jener Wendung wird der Begriff von Lebensinhalten verständlich, auch der Begriff des Wertes scheidet sich hier erst deutlich von der niederen Stufe der Lust. Von hier aus tritt alle Tätigkeit unter den Gegensatz einer wesenhaften und einer wesenlosen, einer selbständigen und einer gebundenen Art, und es entsteht zugleich eine durchgehende Aufgabe daraus, die übliche Vermengung, die

¹ Für alles weitere muß ich auf meine systematischen Schriften, zunächst auf die „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ verweisen.

beides ungeschieden ineinander verfließen läßt, auszutreiben, die Forderungen der Wesensbildung scharf herauszuarbeiten und sie als unerläßlich durchzusetzen. Von der Kultur wird damit als echt nur gelten können, was die Bildung eines Wesens fördert, was eine Weiterbildung der geistigen Wirklichkeit und zugleich unseres echten Selbst enthält; alles andere, so prunkend es auftreten mag, sinkt damit zu einer bloßen Menschenkultur, zu einer Kulturkomödie. Soweit aber jene Wesensbildung gelingt, muß eine durchgreifende Befestigung und Vertiefung des Daseins erfolgen; der Hauptaffekt des Lebens wird damit das Verlangen nach Wahrhaftigkeit, nach Befreiung von allem Schein.

So entsteht ein eigentümlicher Typus des Lebens mit strengen Forderungen und mit aufrüttelnder Kraft; daß aber innerhalb dieses Kreises für mannigfache Bewegungen Platz verbleibt, das bringt die Tatsache mit sich, daß jene Wendung zu einem Beisichselbstsein des Lebens sich unter den Bedingungen und Hemmungen des menschlichen Daseins vollziehen muß; eine Mehrheit von Angriffspunkten wird dadurch möglich, ja unentbehrlich. Wir Menschen sind an das unmittelbare Dasein gebunden und bleiben auch für den Fortgang des Lebens darauf angewiesen. Wir können uns nicht einfach von jenem trennen, uns der wesenhaften Einheit bemächtigen und von dort aus die ganze Wirklichkeit entwickeln, sondern auch wenn wir uns dorthin versetzt haben, bedarf es einer unablässigen Befassung und Auseinandersetzung mit jenem Dasein. Dabei stößt das geforderte Wirken aus dem Ganzen für das Ganze, das Getriebenwerden durch die innere Macht der Wahrheit, wie es echt-geistigem Leben und Schaffen innewohnt, hart zusammen mit dem Naturtriebe der Selbsterhaltung, den die Verflechtung mit geistigen Kräften zu einem grenzenlosen Egoismus steigert; eine völlige Wandlung der Gesinnung wird damit unerläßlich und erweist sich als Grundbedingung alles Geisteslebens echter Art; das hebt die ethische Aufgabe über alles andere hinaus. Aber zugleich behauptet das künstlerische Wirken mit seiner Formgebung einen eigentümlichen Wert. Was im Menschen an Geistigkeit aufstrebt, das hat zunächst ein rohes und seelenloses Dasein neben sich und verbleibt daher leicht in einem Stande der Halbwirklichkeit; erst das künstlerische Bilden, das weit über die eigentliche Kunst hinausreicht, bringt die verschiedenen Seiten und Stufen in Wechselwirkung, vermag in der Berührung das Innere zu gestalten, das

Äußere zu beseelen, das Leben bei sich selbst zusammenzuführen. So gibt es keine volle Durchgeistigung des Lebens ohne die Kunst, ohne ihr bildendes und veredelndes Wirken vermag aller Eifer ethischen Aufschwunges es nicht vor Barbarei zu behüten. Endlich aber behauptet auch die Aufgabe der Lebenssteigerung ein unangreifbares Recht. Zum Geistesleben gehört Unbedingtheit, Unendlichkeit, volle Beherrschung der Wirklichkeit; der Mensch des unmittelbaren Daseins aber steht unter zahlreichen Bedingungen und Einschränkungen, er ist, an jener Aufgabe gemessen, von kläglicher Enge und Schwäche. So bedarf es notwendig einer Steigerung seiner Kraft, einer Erweiterung seines Daseins, einer Belebung alles Schlummernden; ist es verwunderlich, daß dies besonderen Epochen das Ganze der Kultur zu bedeuten schien?

Aus solchem Nebeneinander verschiedener Lebensrichtungen müssen schroffe Spannungen und harte Zusammenstöße erwachsen, und zwar keineswegs durch bloßes Irren und Mißverstehen der Menschen. Denn keine der Aufgaben läßt sich mit voller Hingebung ergreifen und mit voller Kraft verfolgen, ohne als Selbstzweck aufzutreten und sich im Augenblick des Handelns als die Hauptsache zu fühlen; so wird es begreiflich, daß im Ganzen des Menschenlebens nicht bloß ethische, künstlerische, dynamische Antriebe wirken, sondern daß sich eigentümliche Kulturtypen ausbilden und um die Herrschaft kämpfen. Abschwächungen und Kompromisse vermögen dagegen nichts, sie drücken leicht das Niveau des Lebens herab. Aber wenn der Kampf nicht zu vermeiden, ja sein Nachlassen nicht einmal zu wünschen ist, so wird um so wünschenswerter, daß etwas dem Kampf überlegen bleibe und einen Kampf gegen den bloßen Kampf unternehme. Das aber vermag nur die Belebung eines wesenhaften Seins, das durch alle Verschiedenheit hindurch sich selbst erlebt, das die verschiedenen Leistungen auf eine überlegene Einheit zurückbezieht, von da aus mißt, von dort aus zusammenzufassen strebt. Jene Bewegungen gewinnen nun alle eine Richtung auf die Entwicklung eines bei sich selbst befindlichen wesenhaften Geisteslebens und einer geistigen Wirklichkeit; es wird hier ein Lebensraum geboten, in dem sie sich begegnen und auseinandersetzen können; etwaigen Konflikten stehen wir hier nicht wehrlos gegenüber, wir können zur Ausgleichung wirken, wir können der Festlegung bloßer Teilkulturen die Entwicklung einer Gesamtkultur entgegensetzen.

Die Teilkulturen mit ihrer Arbeit treten damit vor ein Ent-

weder—oder: finden sie den Zusammenhang mit der Tiefe und dem Ganzen — nur mit der Wendung zur Tiefe wird das Leben ein Ganzes —, oder lösen sie sich vom Lebensgrunde ab und verfallen immer mehr einer Vereinzelnung? Je nach der Entscheidung dorthin oder hierher ergibt sich ein schroffer Gegensatz. Dort eine wesenhafte, hier eine wesenlose Art der Kultur; dort ein Insichaufnehmen der Erfahrungen und Schicksale des ganzen Menschen und zugleich eine konkrete Gestaltung, hier eine freischwebende Betätigung und damit eine große Vagheit; dort eine Erhebung über alles Kleinmenschliche, zum mindesten ein tapferer Widerstand dagegen, hier eine Wehrlosigkeit der Geisteskultur gegen die bloße Menschenkultur. So droht die ethische Lebensbewegung ohne die Gegenwart einer wesenhaften Geisteswelt bloßes Gesetzes- und Formelwesen zu werden, zur Einengung und Bedrückung zu wirken, auch in einen selbstgerechten Pharisäismus auszulaufen; die künstlerische Gestaltung führt, auf sich allein gestellt, das Leben unvermeidlich ins Genießende, Weichliche, Spielende, die dynamische ins Selbstische, Wilde, Brutale. So hängt auch die Wahrheit der Teilkulturen daran, daß sie eine Wesens- und Gesamtkultur hinter sich haben, daß jene Zurückverlegung der Kultur erfolge, die nur durch Anknüpfung an ein selbständiges Geistesleben möglich wird.

Was die Idee einer zugleich wesenhaften und universalen Kultur, in ihrem Gegensatz zur ersten Kulturlage, an Folgen und Forderungen mit sich bringt, das wird uns bei den nächsten Artikeln beschäftigen. Die Kultur wird sowohl in ihre Mittel und Träger als in ihren Inhalt zu verfolgen sein: dort sind die Probleme von Geschichte und Gesellschaft, hier die von Kunst und Moral in ihren mannigfachen Beziehungen zu erörtern; Punkt für Punkt wird sich zeigen, daß bei jener Idee nicht bloß ein neues Wort, sondern eine neue Sache und Aufgabe in Frage steht. Hier sei nur noch das eine erwähnt, daß die gegenwärtige Lage die Forderung einer Zurückverlegung und festeren Begründung der Kultur überaus dringlich macht. Diese Lage ist namentlich durch ein Zusammentreffen zweier Tatsachen kritisch geworden. Einmal sind die geschichtlich überkommenen Grundlagen und Inhalte der Kultur, soweit sie das Ganze und Innere des Menschen betreffen, sehr ins Unsichere geraten; sie sind das vornehmlich deshalb, weil wir jetzt die ältere Art als zu anthropomorph, zu kleinmenschlich empfinden und aus solcher Empfindung in Zweifel kommen, ob der Mensch überhaupt

das sinnlich-natürliche Dasein irgend überschreiten kann, ob alles, was er an Mehralsmenschlichem zu erfassen glaubte, nicht ein bloßes Trugbild, ein Erzeugnis menschlichen Wahnes sei. Das greift sehr tief in das Leben ein, weit tiefer als diejenigen meinen, welche aus der Welt alle Geistigkeit entfernen und zugleich dem Menschen eine Idealität wahren zu können wännen. Denn in Wahrheit steht und fällt das eine mit dem andern; es läßt sich unmöglich im Punkt und Subjekt erhalten, was für das Ganze und im Wesen aufgegeben wird. So sind wir aller unserer Ideale, ja unseres eigenen Wesens unsicher geworden, nicht mehr schöpfen wir aus einem gemeinsamen Grundstock von Überzeugungen zusammenhaltende, richtende, erhöhende Kräfte; bei aller subjektiven Regsamkeit ist ein innerer Verfall des Lebens unvermeidlich, wenn jene Erschütterung weiter und weiter greift.

Und in diese wankende und schwankende Zeit fällt hinein das stürmische Drängen der Massen nach vollem Teilhaben an Kultur und Glück, samt dem Anspruch, über das, was an der Kultur gehalt- und wertvoll sei, mit eignem Urteil zu entscheiden, zu entscheiden nach dem unmittelbaren Eindruck und nach der Fassungskraft der Individuen, die von den weltgeschichtlichen Bewegungen und Erfahrungen der Menschheit kaum irgend berührt worden sind. Nun macht jene innere Unsicherheit der bestehenden Kulturkomplexe, im besondern ihre schwere Belastung mit Veraltetem und Überlebtem, sie unfähig, solchem Verlangen eine unerschütterliche Wahrheit entgegenzuhalten und es damit in sichere Bahnen zu leiten; so droht jene Bewegung alles fortzureißen, wie sie schon jetzt vergrößernd und verflachend, verengend und verneinend wirkt. Über eine solche Krise kann schlechterdings nichts anderes hinausführen als ein neuer Aufschwung des Lebens, eine Vertiefung des Geisteslebens in sich selbst, die Entdeckung innerer Tatsachen und innerer Zusammenhänge. Von draußen kann uns das Heil nicht kommen; was an Stützen und Hülfen dort unwiderbringlich verloren ging, das können wir nur durch eine Verstärkung des Innern ersetzen, nur dadurch, daß wir bei uns selbst zu einer überlegenen Welt gelangen, uns darin befestigen, von daher unserem Leben einen Inhalt geben, von daher eine neue Kultur erbauen. Gelingt solche Vertiefung und Befestigung, so kann die bedrohliche Krise zu einer Erneuerung und Verjüngung des Lebens führen und durch alle menschliche Irrung hindurch dem Dasein einen größeren Wahrheits-

gehalten werden. Besteht dagegen keine Möglichkeit einer solchen Vertiefung und eines Hervorbrechens ursprünglicher Kräfte, ist im menschlichen Dasein keine wesenhafte Geisteswelt neu zu beleben, so entfällt alle Hoffnung eines glücklichen Ausgangs, so müssen der menschlichen Selbstsucht und Leidenschaft Vernunft und Kultur unterliegen.

2. Geschichte.

a) Zur Entwicklung des Problems.

Das Verhältnis des heutigen Menschen zur Geschichte ist voller Verworrenheit: wir hängen an der Geschichte und zehren von der Geschichte, aber zugleich fühlen wir unser Leben durch sie aufs stärkste bedrückt und möchten uns dieser Last entledigen; indem wir aber das unternehmen, drohen wir der Leere des bloßen Augenblicks zu verfallen, und flüchten vor solcher Gefahr doch wieder zur Geschichte zurück. So schwanken wir zwischen dem einen und dem anderen hin und her, eine Lage, die zielbewußtes Handeln und glückliches Schaffen unmöglich gedeihen läßt. Betrachten wir etwas näher, was in eine solche Lage führte.

Das 19. Jahrhundert wird in seinem Verhältnis zur Geschichte vom Gegensatz zur Aufklärung mit ihrem Rationalismus beherrscht. Aus verworrenen Verhältnissen hatte die moderne Menschheit einen Ausweg durch ein Zurückgehen auf eine allen innewohnende Vernunft gesucht; nur ihre kräftige Belebung schien das menschliche Dasein von Veraltetem und Irrigem gründlich befreien, sowie das Leben von kindlicher Befangenheit und dumpfer Gebundenheit zu voller Mündigkeit und Klarheit erheben zu können. Die Vergangenheit mit ihrer Autorität versank gegenüber der Forderung, das Leben und Wirken in eine zeitlose Gegenwart des Denkens zu stellen; unbeirrt durch die Überlieferung, meist in bewußtem Gegensatz zu ihr, schuf die Vernunft eine „natürliche“ Religion, eine „natürliche“ Moral, ein „natürliches“ Wirtschaftsleben, eine „naturgemäße“ Erziehung. Das hat die Gemüter überwältigend fortgerissen und in die Gestaltung des Lebens tief gewirkt; was es daraus an Frische, Freiheit und Selbständigkeit gewann, das konnte trotz aller Befehdung und Verdunklung nicht wieder verloren gehen. Aber von Anfang an trug jenes Streben Problematisches in sich, das im

Laufe der Zeiten wuchs und endlich einen Rückschlag hervorrief. Das jugendliche Kraftgefühl, mit dem die Aufklärung einsetzte, gab ihr die freudige Zuversicht, einer absoluten Wahrheit nahe zu sein; den überkommenen Verhältnissen konnte sie nicht so siegesgewiß entgentreten ohne ein festes Vertrauen auf das unmittelbare Walten einer Vernunft in der Wirklichkeit und im Menschenwesen. So schien denn in jedem Einzelnen die Vernunft angelegt und durch eine kräftige Selbstbesinnung leicht erreichbar; eine Klärung, eine Erhebung zu voller Bewußtheit dünkte genügend, um das Gute und Wahre zur Herrschaft zu bringen. Damit ward die Lebensarbeit vornehmlich auf Denken und Erkennen gestellt, die Kultur erhielt einen einseitig intellektuellen Charakter; beim Nachlassen des ersten Aufschwungs zog ein verstandesmäßiges Raisonement das Leben mehr und mehr an sich, stellte zwischen den Menschen und die Dinge sein Erwägen und seine Zwecke und gefährdete damit immer stärker einen inneren Zusammenhang mit der Welt und eine Unmittelbarkeit des Lebens. Die Wirklichkeit, die daraus hervorging, ward schließlich als zu eng und seelenlos empfunden, der Lebensdrang schlug um und verlangte mehr Inhalt sowie mehr Betätigung des ganzen Menschen; ein Hauptstück dieses neuen Lebens aber bildet die Wendung zur Geschichte.

Denn was zu ihr trieb, war vor allem ein Durst nach mehr Wirklichkeit, nach einem breiteren Grunde des Daseins, nach mehr Anschauung und mehr Lebensfülle, auch nach mehr Verbindung der Mannigfaltigkeit zu großen Zusammenhängen. Wie viel gesättigter das Leben dadurch ward, das zeigen alle einzelnen Gebiete, Recht und Religion, Kunst und Wissenschaft; unendlich viel mehr Wirklichkeit, die sonst ungenutzt verblieb, ist hier dem eignen Tun verbunden. Das Ganze der Arbeit erzeugt eine historische Denkweise und verändert damit den Charakter des Lebens. Es reißt sich hier nicht der Mensch, wie in der Aufklärungszeit, von seiner Umgebung los und stellt sich ihr schroff gegenüber, um sie wie etwas Fremdes zu beherrschen, sondern er ersehnt eine innere Einheit mit ihr, damit ihr Leben in ihn überströme und ihn von aller Kleinheit befreie. Damit gewinnt sein Dasein wie mehr Weite, so auch mehr Ruhe, aus den Dingen wächst dem Menschen eine Vernunft entgegen, deren Führung er getrost sich anvertrauen darf. Das rückt ihm auch die früheren Zeiten nahe und läßt in ihnen die mannigfachste Verwandtschaft finden; die eigne Zeit erscheint als die Spitze eines

Gesamtbaus, der alle Zeiten umfaßt; von solcher Spitze aus erscheint alles Frühere als ein allmähliches Ansteigen zur Höhe, auch in dem Niederen wird nicht sowohl der Abstand und Gegensatz, als die Annäherung und Vorbereitung gesehen; es kann mehr Verständnis und mehr Liebe finden, wenn die Schroffheit einer absoluten Schätzung, wie sie dem Reformationszeitalter und auch der Aufklärung eigen war, einer universaleren und versöhnlicheren Denkweise weicht. Keine Zeit hat solchen Umschwung der Behandlung stärker erfahren als das Mittelalter.

Diese mehr relative Behandlung besagte aber zu Anfang keineswegs ein Sinken zum Relativismus und eine Preisgebung einer absoluten Wahrheit. Denn ein stolzes Selbstbewußtsein ließ die geistige Kraft sich allem Zustrom des Stoffes gewachsen und seiner Assimilierung fähig fühlen. Die Vernunft zog, wenigstens in der Denkweise der Philosophen, unter eigener innerer Erweiterung weit mehr die Geschichte an sich, als daß sie sich ihr unterworfen hätte. Diese Denkweise hat den großartigsten und durchgebildetsten Ausdruck in der Geschichtsphilosophie Hegels gefunden; alle Spannung zwischen Vernunft und Geschichte scheint glücklich überwunden, indem die Geschichte ganz und gar zur Entwicklung der Vernunft wird, diese aber in solcher Entwicklung ihr Wesen findet.

Welche Bedenken diese Konstruktion der Geschichte erregen mag, die Überlegenheit der Vernunft und damit die geistige Aktivität wurde dabei kräftig gewahrt. Minder besorgt war dafür eine Behandlung der Geschichte aus der Denkweise der Romantik. Denn hier schien ein unbewußtes Walten und Weben die Bewegung hervorzubringen, aus der Vergangenheit schien dem Menschen ein Strom der Vernunft mühelos zuzufließen und ihn sicher mit fortzutragen; mit der Hingebung an diesen Strom schien sein Leben und Streben in sichere Bahnen geleitet. Das schwächte die Aktivität und verkümmerte das Recht der lebendigen Gegenwart; indem man sich in vergangene Zeiten einlebte und diese dabei idealisierte, verschloß man sich leicht den Aufgaben der eignen Zeit. Schon hier erscheint die Gefahr, daß der Erweiterung des Gesichtskreises durch die Geschichte nicht die Kraft des Zusammenhaltens und Aneignens entspricht, und daher der Mensch bei äußerem Gewinn im Kern seines Lebens Schaden erleidet.

Dann kam die dem 19. Jahrhundert eigentümliche Wendung von den Problemen des inneren Menschen und des geistigen

Schaffens zur Arbeit mit ihrer Richtung auf das Gegenständliche der Dinge; bei der Geschichte besagte das ein siegreiches Vordringen der exakten Forschung gegenüber der Konstruktion in nur umrissenen Gesamtbildern. Diese Wendung hat eine besondere Bewußtheit in Deutschland gewonnen, da sie hier gegen das Überwiegen einer spekulativen Behandlung ihr Recht erst erstreiten mußte. Namentlich erhob sich gegen die Hegelsche Konstruktion der Geschichte ein Verlangen nach mehr Weite, Tatsächlichkeit und Individualität. Jene erschien als zu eng schon dem äußeren Gesichtskreise nach, indem ihre Begriffe im Grunde nur die europäische Kulturwelt umspannten und sich namentlich um den Gegensatz von Altertum und Neuzeit bewegten; sie litt aber auch an einer inneren Enge, indem sie die Individualität und Positivität der einzelnen Erscheinungen aufs stärkste abschwächen mußte, um sie ihrem dialektischen Gefüge einordnen zu können. Das neue Verlangen nach reiner und unbegrenzter Tatsächlichkeit sah darin eine Vergewaltigung und eine Verfälschung der Dinge; mit um so glühenderem Eifer wurde die historische Forschung als eine Befreiung davon ergriffen.

Diese Forschung hat jenes Verlangen nach Weite und Tatsächlichkeit in vorzüglicher Weise in Arbeit und Leistung umzusetzen verstanden, sie hat für diese Arbeit neue Methoden ausgebildet, sie hat durch Inhalt und Form eine eigentümliche Denkweise erzeugt und wirkt damit stark auf das Leben der Neuzeit. Diese Forschung will keineswegs Philosophie sein, geht doch ihr Hauptanliegen dahin, die Geschichte von aller Bevormundung durch die Philosophie zu befreien und allein auf die eigne Kraft zu stellen; aber die Arbeit hätte unmöglich so siegreich vordringen und die Hingebung des ganzen Menschen gewinnen können, ohne bestimmte Überzeugungen in sich zu tragen und anzuregen. Die Forschung kann nicht das Verlangen nach einem reinen Tatbestande entwickeln und verfechten, ohne zu gewahren, wie viel zwischen dem Menschen und jenem Tatbestande liegt, ohne vielfacher Subjektivität sowohl der Überlieferung als der eignen Auffassung innezuwerden; so wird ein energischer Kampf zur Austreibung dieser Subjektivität unternommen, sein Gelingen läßt das Leben mehr Ruhe und Klarheit gewinnen. Indem jenes Streben nach Tatsächlichkeit eine grenzenlose Fülle individueller Bildungen aufdeckt, und indem sich ihm der Lauf der Zeiten nicht mehr an Einen Faden reihen läßt, vielmehr ein unermeßliches Gewebe durcheinanderlaufender, kaum

entwirrbarer Fäden ersichtlich wird, kann das Unvermögen des Menschen, das alles von innen her zu durchschauen und in einfache Begriffe umzusetzen, nicht mehr zweifelhaft sein; so wird ihm eine bescheidene Zurückhaltung geboten, nicht mehr darf er von sich aus die Tatsachen zurechtlegen und abrunden wollen. Aber indem er statt zu herrschen zu dienen hat, erfährt sein Leben eine unermessliche Bereicherung, eine gründliche Befreiung von alter Enge.

Das alles schien zunächst ein reiner Gewinn und ohne Verwicklung. Aber Verwicklungen erschienen gar bald, und aus dem Gewinn des Wissens drohte ein Verlust des Lebens zu werden. Die Objektivität, die gefordert wird, ist keineswegs einfach. Besagt der reine Tatbestand der Dinge nur das, was sie ohne alle Beziehung zum Subjekt, ohne alles Wirken des Denkens sind, so wäre auf alles Innere bei ihnen zu verzichten, denn dieses ist einmal nicht zu fassen ohne ein Aufgebot eignen Denkens, ohne ein Nacherleben und Miterleben. Auch eine Scheidung von Großem und Kleinem, von Wesentlichem und Nebensächlichem in der Geschichte ist nicht wohl möglich ohne Maßstäbe, die aus dem Ganzen einer Überzeugung hervorgehen müssen.¹ Eine Geschichte aber ohne Innerlichkeit und ohne Abstufung müßte ein chaotisches Neben- und Durcheinander werden, das kaum mehr Wissenschaft heißen könnte. Wie wenig die Geschichte, bei aller Abweisung der Philosophie, gewisser Grundüberzeugungen entbehren kann, das bekundet mit voller Deutlichkeit der neuerdings immer stärker wogende Streit über den Hauptinhalt und die bewegenden Kräfte der Geschichte. Aber woher diese Überzeugungen nehmen, nachdem alle Philosophie verneint ist? Die Zeit hat sich in zwiefacher Weise geholfen oder vielmehr beholfen. Einmal erhält sich unverkennbar, wenn auch versteckt und abgeschwächt, ein Einfluß derselben spekulativen Denkart, die als Ganzes aufs schroffste abgelehnt wurde. Hegel wird perhorresziert, aber irgendwelches Innewohnen der Vernunft in der Geschichte, irgendwelche innere Notwendigkeit des Fortschritts, irgendwelche führende Stellung der Intelligenz bei diesem Prozesse hält man unbedenklich fest. Es ist das ein Stück einer allgemeineren Erscheinung im Leben der Gegenwart. Die pantheistische Denkweise,

¹ S. darüber die vortrefflichen, besonnen abwägenden und selbständig urteilenden Werke von Arvid Grotenfelt „Die Wertschätzung in der Geschichte“ 1903, und „Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewußtsein“, 1905.

die aus der Bewegung der Neuzeit hervorging, und die früher eine feste Überzeugung, auch eine freudige Lebenstimmung hinter sich hatte, erhält sich in mannigfachen Wirkungen, auch nachdem ihre Grundlage unsicher wurde. Begriffe wie Geist, Vernunft, Fortschritt, Humanität u. s. w. verbleiben und liefern dem Denken gewisse Richtungen wie Wertschätzungen. Nur ist nach Erschütterung jener Grundlage alles blaß und schattenhaft geworden, aus lebendigen Kräften wurden Schattenbilder, aus fruchtbaren Ideen leere Redensarten. Das Ganze muß um so unwahrer werden, je mehr solche Überzeugungen unsere Seele gewinnen, welche jener Grundüberzeugung schnurstracks widersprechen. Der kräftigste Vertreter solches Widerspruchs ist der Pessimismus, der im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer weiter um sich gegriffen hat. Indem er das Dunkle und Unvernünftige unserer Welt und mit ihr der Geschichte voll zur Empfindung bringt, zerstört er unbarmherzig den verklärenden Glanz, den der Pantheismus dem Dasein verlieh; viel zu energisch hat er uns allen neue Gruppen von Tatsachen vor die Augen gerückt, neue Durchblicke des Ganzen eröffnet, als daß der alte Glaube an die Vernunft unserer Wirklichkeit schlechthin verbleiben könnte. Ein merkwürdiger Widerspruch liegt hier vor: die Stimmung der Menschheit verdüstert sich, Menschen wie Schicksale machen einen trüberen Gesamteindruck, die Widersprüche des Daseins fallen uns grell ins Auge. Aber zugleich hält die Arbeit der Zeit jene pantheistische Denkweise mit ihrer Idealisierung der Dinge fest, sie klammert sich daran wie an den einzig möglichen Halt, um nicht völliger Nichtigkeit zu verfallen. Der Pessimismus dort und der Optimismus hier gewähren ein Beispiel für jene Entzweiung von Seele und Arbeit, für jene Zerklüftung des ganzen Menschen, woran das moderne Leben leidet.

Aber es gibt noch eine andere Weise, in der die Gegenwart sich des Problems erwehrt: sie setzt den Zeiten gar keine bestimmte Denkweise entgegen, sondern sucht ein Urteil über sie und ein Maß für sie lediglich aus ihnen selbst zu gewinnen, an ihnen selbst zu entwickeln und zu erweisen; so ganz möchte sie sich in jene versenken und einfühlen, daß sie lediglich aus ihrer eignen Denkweise verstanden und gewürdigt werden. In dieser Richtung ist viel Bedeutendes geleistet; nie war eine Zeit so bereit und auch so geschickt, fremden Zeiten ihr volles Recht zu geben, ihnen ihr innerstes Wollen abzulauschen, ihnen einen Zusammenhang nicht

von draußen her aufzudrängen, sondern ihn aus ihrem eignen Wirken und Wollen hervorzulocken, dabei mit gleicher Liebe sich in das Verschiedenste und Widersprechendste hineinzusetzen. Ob wir in Wahrheit bei solchem Streben aller eignen Art uns entäußern, ob nicht trotz aller Abwehr in die vermeintliche Objektivität unsere Subjektivität miteinfließt, darüber werden spätere Zeiten besser urteilen als wir selbst. Eine Gefahr aber und eine Schädigung erfahren wir selber deutlich genug: es ist die Abschwächung unseres eignen Wollens und Wesens durch jene Beflissenheit, fremder Art uns anzuschmiegen und anzupassen. Indem bei der unermesslichen Erweiterung des Horizontes Mannigfachstes und Verschiedenartigstes auf uns eindringt, uns bewältigt und seine Farbe verleiht, wird unsere Seele zu einer Bühne, auf der alle möglichen Personen auftreten und ihre Rolle hersagen; wir vergessen, daß die Ausdehnung unseres Vorstellungskreises keineswegs schon ein Weitwerden unseres Lebens bedeutet, und neigen dahin, gelehrtes Wissen für geistiges Leben einzusetzen; wir geraten in Gefahr, über jenem Mitleben, das schließlich immer ein Halbleben bleibt, ein eignes und volles Leben, ein klares Denken und festes Wollen mehr und mehr einzubüßen; die geistige Synthese, die wir an allen früheren Zeiten aufzusuchen bemüht sind, vermögen wir an der eignen nicht zu vollziehen.

Am meisten ersichtlich wird unsere Schwäche bei dem Versuche, einen Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart, von fremdem Streben zu unserem eignen zu finden. In der Vergangenheit fühlen wir uns sicher zu Hause, wir durchschauen, wie alles gekommen ist, wir verstehen, wie das eine aus dem anderen entsprang, entspringen mußte, wir verfolgen solche Betrachtung bis an die Schwelle der Gegenwart; nur ein einziger kleiner Schritt, und die Verbindung ist hergestellt, der Ertrag der langen Arbeit kann sich uns mitteilen und in eignes Leben verwandeln. Aber merkwürdig genug — dieser kleine Schritt will nicht gelingen, die Kluft verbleibt, Wissen und Leben kommen nicht zusammen. Ja der Fortschritt des historischen Wissens hemmt die Verbindung der Geschichte mit dem Leben. Denn je deutlicher die Wissenschaft die Eigentümlichkeit fremder Zeiten herausstellt, desto mehr zeigt sie die Gebundenheit ihres Gehalts an besondere Lagen, desto schärfer zieht sie ihre Grenzen gegen andere Zeiten und Denkweisen, desto zwingender verbietet sie ein einfaches Überströmen fremden Lebens

in das eigne. Diese Spannung zwischen Wissen und Leben kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Forschung besondere Liebe weitentlegenen Zeiten spendet und dort die glänzendsten Triumphe feiert. Denn dort kommt minder zur Sprache, wie die Sache zum eignen Leben steht; je mehr wir uns aber der Gegenwart nähern, desto unabweisbarer wird diese Frage und desto peinlicher unsere Unsicherheit. Nirgends ist solche Kluft zwischen Wissen und Leben, zwischen Vorbedingungen geistigen Lebens und geistigem Leben selbst schroffer als auf dem Gebiete der Religion. Wie weit ist heute die Religionsforschung fortgeschritten, wie viel präziser stehen namentlich die großen Religionen und innerhalb ihrer die einzelnen Phasen vor unseren Augen, wie umflutet uns hier eine Fülle anschaulicher Tatsächlichkeit! Aber wie wehrlos sind wir gegenüber dieser Tatsächlichkeit, wie wenig gewinnen wir aus ihr für unsere eignen religiösen Überzeugungen, unser eignes religiöses Leben, wie groß ist hier unsere Hilflosigkeit! Und sie wird es bleiben, solange wir nicht die Kraft zu eigner Gestaltung des Lebens finden; daß wir sie aber finden, daran hindert uns vor allem die Geschichte, indem sie uns am bloßen Schein eines Besitzes haften läßt, indem sie uns durch unablässige Befassung mit fremden Dingen eignen Denkens und eigner Verantwortung entwöhnt, indem sie gelehrtes Wissen für Leben einsetzt.

Kein Wunder ist es daher, daß von Zeit zu Zeit eine leidenschaftliche Bewegung gegen die Geschichte aufwällt, daß auch heute wieder ein Zorn gegen den entnervenden Historismus mit seiner Verstrickung in ein Halbleben um sich greift. „Werft die Bürde der Vergangenheit von euch und stellt das Leben ganz und gar in die Gegenwart; dann wird es wieder frisch und wahrhaftig, dann erst wird es euer eignes Leben werden.“ Ja, wenn solches Abschütteln so einfach wäre und nicht mit der erstrebten Befreiung vieles verloren ginge, auf das sich nicht wohl verzichten läßt! In Wahrheit hält die Geschichte uns weit fester als jene Gegner meinen, sie hält uns fest auch gegen unseren Willen. Denn die Opposition ist selbst ein Erzeugnis einer geschichtlichen Lage und erhält daraus eine eigentümliche Färbung, ihr Nein trifft besondere Schäden, und auch ihr Ja trägt das Gewand der besonderen Zeit. Solche geschichtliche Bedingtheit auch geschichtsfeindlicher Bewegungen wird deutlich empfunden, sobald der Verlauf der Dinge über sie hinausgeführt hat. Wie rasch ist z. B. die Aufklärung, die alle geschichtliche

Bindung abstreifen und das Leben gänzlich aus zeitloser Vernunft gestalten wollte, selbst zu einer geschichtlichen Größe, einer historischen Kategorie geworden, wie viel in ihr berührt uns jetzt wie eine ferne Vergangenheit, ein vergilbtes Dokument! Wer das Ganze der Geschichte überschaut, dürfte eine Art Wellenbewegung zwischen Anschluß und Verwerfung gewahren und zugleich sich überzeugen, daß die Verneinung genau so gut zur Geschichte gehört wie die Bejahung, daß der leidenschaftliche Ansturm gegen die Geschichte mit seiner Neigung, das Gegenteil des Vorgefundenen zu behaupten, weniger eine echte Unabhängigkeit gewährt, als nur die Art der Abhängigkeit verändert. — Immerhin macht es einen erheblichen Unterschied, ob das bewußte Streben des Menschen mit der Geschichte, oder ob es gegen sie geht. Beim Widerspruch wird das Leben geheißen, lediglich aus der unmittelbaren Gegenwart zu schöpfen und als wahr nur anzuerkennen, was sich dem Denken und Empfinden jedes Einzelnen überzeugend dartut. Aber wird bei solcher Absteckung das Leben nicht eng und arm? Wird es nicht zur Oberfläche gedrängt und in lauter einzelne Erscheinungen zerlegt, wenn das dem bloßen Individuum Gegenwärtige als Maß aller Dinge gilt? Leidet dabei die innere Selbständigkeit, der geistige Charakter des Lebens nicht schwersten Schaden? Die Aufklärung liefert ein anschauliches Beispiel davon. Denn zu einer festgegründeten, der Natur gewachsenen Geisteswelt ist sie nicht gelangt; auch diejenigen unter ihren Denkern, die mit größtem Eifer die Überlegenheit des Geisteslebens gegen die Natur verfochten, sind im Ausbau ihrer Gedankenwelt immer wieder dem Einfluß von Naturbegriffen erlegen, gewiß mit aus dem Grunde, weil sie die Geschichte mit ihrem reichen Gehalt, ihren festen Zusammenhängen, ihren vertiefenden Erfahrungen glaubten geringachten zu dürfen. Gegen die unbegrenzte Welt, die uns von draußen her übermächtig umfängt, scheint das innere Leben nicht aufkommen zu können, wenn es nicht selbst einen Zusammenschluß übersubjektiver Art gewinnt; dazu aber bedarf es notwendig der Geschichte. Muß ferner nicht der Versuch, das Leben ganz und gar in die Gegenwart zu stellen, sich selbst zerstören, da die Gegenwart unablässig eine andere wird, das Heute alsbald in ein Gestern umschlägt, und so schließlich das Ganze in ein Nichts zu verflattern und verwehen droht? Vor dem Äußersten behütet uns freilich der Umstand, daß, wie sich zeigt, die Geschichte den Menschen auch gegen seinen

Willen festhält; aber steht es dann nicht so, daß, soweit wir uns der Geschichte entledigen, wir das Leben verflüchtigen, soweit es uns aber einen Gehalt bewahrt, wir dieselbe Geschichte widerwillig bejahen, deren Abschüttelung zur Kraft und Wahrhaftigkeit des Lebens unerläßlich schien?

So befinden wir uns in einer höchst verworrenen Lage, ja einem unerträglichen Dilemma: wir können die Geschichte weder festhalten noch entbehren; wir geraten ins Leere, wo wir sie abschütteln, wir verfallen einem Schattenleben, wo wir uns ihr unterwerfen. Die Durchschnittsart mag sich demgegenüber mit Kompromissen behelfen und an einem Mittelding von Freiheit und Knechtschaft Gefallen finden, eine energischere Denkweise wird die Unmöglichkeit eines Kompromisses durchschauen und eine Überwindung des Gegensatzes verlangen. Ist aber eine Befreiung von der Geschichte möglich, die zugleich eine Versöhnung mit der Geschichte bedeutet, kann das Leben eine Übergeschichtlichkeit erreichen und zugleich der Geschichte einen Wert belassen, ist ein Lebenstypus denkbar, der nicht haltlos zwischen dem Rationalismus des 18. und dem Historismus des 19. Jahrhunderts hin- und herschwankt, sondern in Ausbildung einer selbständigen Art das Recht eines jeden anzuerkennen und zugleich zu begrenzen vermag? Ohne eingreifende Umwandlungen des ersten Anblicks und energische Fortbildungen des Lebens ist das sicherlich nicht zu erreichen; sehen wir, ob der Zusammenhang unserer Untersuchung Anhaltspunkte dafür gewährt.¹

b) Forderungen und Ausblicke.

Die nächste Frage ist die, ob das menschliche Leben sich der Geschichte irgend zu entwinden und ihr selbständig gegenüberzutreten vermag; die Beantwortung dieser Frage aber hängt daran,

¹ Alle Erörterung hier soll sich auf diesen einen Hauptpunkt beschränken, für das Weitere sei auf meine Darstellung der Philosophie der Geschichte in der „Kultur der Gegenwart“ (Band: „Systematische Philosophie“) verwiesen. Das Auftauchen mannigfacher Streitfragen und die Leidenschaft, welche ihre Behandlung hervorruft, bekundet jedenfalls deutlich, daß uns der Inhalt der Geschichte wie unser Verhältnis zu ihr wieder unsicher geworden ist; wie hätte sonst in neuester Zeit die Geschichtsphilosophie wieder so mächtig emporsteigen können, die vor kurzem noch den meisten als erledigt und abgetan galt?

wie über das Ganze des menschlichen Lebens gedacht wird, sie enthält notwendig ein Bekenntnis vom Kern dieses Ganzen. Gehört der Mensch ganz und gar zur Natur — daß er es zum guten Teil tut, steht außer Frage —, so bleibt er unrettbar dem Strom der Zeit verfallen und kann daraus nie zu einem eignen Leben gelangen. Überschritte er ferner die Natur nur durch einzelne Eigenschaften, die nicht im Ganzen eines Lebens und Seins gegründet wären, so käme er vielleicht zu irgendwelchem Weiterstreben, aber nie zu einer wahrhaftigen Befreiung von der Zeit. Die einzige Möglichkeit dessen gewährt das Bestehen und die Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt, wie sie den Hauptvorwurf unserer ganzen Untersuchung bildet. Denn wie schon beim Problem der Entwicklung ersichtlich wurde, ist die Erhebung über die Zeit und ein Wirken aus zeitloser Ordnung dem Geistesleben wesentlich und unentbehrlich. Durchgängig wird hier dem Streben die Richtung auf ein zeitlos Gültiges gegeben, nie kann hier die Wirkung und Anerkennung auf dem Boden der Geschichte eine Wahrheit und ein Recht begründen, sondern die Wahrheit will hier unmittelbar, von einem ursprünglichen Leben her dargetan sein. So kann in diesem Gebiete nie die Vergangenheit die Gegenwart ersetzen, und nie das Heute dem Gestern wie eine Frucht der Blüte entwachsen. Denn was frühere Zeiten an geistigem Leben erzeugten, das besteht keineswegs dadurch fort, daß es einmal da war; es gilt hier nicht das Beharrungsgesetz der Natur, wonach jedes Ding den vorhandenen Zustand einhält, bis es von außen her darin verändert wird. Vielmehr gilt hier die andere Ordnung, daß sofort sinkt und immer weiter sinkt, was nicht immer von neuem in eignes Leben und Tun verwandelt wird. Das besagt zugleich, daß alles Geistesleben aus unmittelbarer Gegenwart hervorgehen muß, daß jede Verdunklung dessen eine Abschwächung seines unterscheidenden Charakters bewirkt. Auch innerhalb der menschlichen Erfahrung ist deutlich genug, daß weniger die Vergangenheit über die Gegenwart als diese über jene entscheidet, daß sich demnach mit der geistigen Art der Gegenwart das Bild der Vergangenheit unablässig verschiebt. Wie verschiedenes wurde am klassischen Altertum gesehen und geschätzt, je nachdem, was das eigne Leben an Aufgaben und Bedürfnissen enthielt. Die Scholastik suchte in ihm eine weltliche Kultur zur Ergänzung einer religiösen Lebensordnung, die Renaissance eine Unterstützung ihres Verlangens nach Leben und Schönheit, die Aufklärung schätzte an ihm, soweit sie es

schätzte, die Klarheit und Nützlichkeit,¹ der deutsche Humanismus flüchtete sich zu ihm aus der Verwicklung modernen Lebens als zu einer lautereren, einfachen, großen Natur. So erschloß das Altertum jedem verschiedene Seiten, aber es gab und gibt auch viele, denen es inmitten aller Emsigkeit gelehrter Beschäftigung geistig gar nichts erschließt, nichts erschließen kann, weil sie ihm kein eignes Leben entgegenbringen. Daran also liegt alles, und so bleibt die entscheidende Hauptsache immer der Besitz einer Gegenwart, einer geistig ausgeprägten Gegenwart. Die Prägung aber kann niemand anders vollziehen als wir Lebenden und Handelnden selbst. Eine geistige Gegenwart fällt uns nicht zu, sie will von uns selbst gebildet sein, auch ist sie kein bloßer Augenblick, sondern eine Befestigung gegenüber dem Augenblick, ein Leben zeitloser Art.

Ein solches Leben wäre aber nun und nimmer erreichbar, ja selbst das Streben danach würde eine Torheit, bestände nicht eine ewige Ordnung als eine neue Art der Wirklichkeit, und wäre sie nicht auch innerhalb unseres Lebensbereiches irgendwie gegenwärtig. Denn was hülfte uns jene Ordnung, wenn sie nicht auch in uns wirkte? Ohne das gibt es also keine Befreiung von der Geschichte, während die Wendung dahin einen sicheren Standort ihr gegenüber erreichen läßt. Da es uns zu solcher Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt bei allen Problemen drängte, so kann ihre Forderung hier nicht überraschen. Aber zugleich erscheint eine ungeheure Verwicklung beim Menschen: jenes Geistige, in dem er letzthin irgendwie wurzeln muß, steht bei ihm in schroffem Widerspruch mit dem nächsten Befunde des Daseins. Das Geistesleben ist vor allem ein Ganzes und stellt alle Mannigfaltigkeit in umfassende Zusammenhänge, das Menschenleben zerfällt in individuelle Kreise, innerhalb derer die einzelnen Erscheinungen bunt durcheinander wirbeln; dort treibt die innere Kraft und Freude der Sache das Handeln, hier herrscht die natürliche Selbsterhaltung, die in der Berührung mit geistiger Kraft sich leicht zu einem unbegrenzten Egoismus steigert; der dort geforderten Ewigkeit widerspricht die strenge Gebundenheit des Menschen an die Zeit, der unaufhörliche Fluß aller Lebenserscheinungen samt dem raschen Versinken der Individuen; im Geistesleben gewinnt die Welt einen Inhalt und gestaltet sich zu einem Reiche des Beisichselbstseins, der Mensch hingegen scheint geistig leer und wehrlos

¹ Leibniz (s. Foucher de Careil, lettres et opuscules II introd. XXXIII) liebte die Alten wegen la clarté dans l'expression et l'utilité dans les choses.

gegenüber der Unendlichkeit. Wie läßt sich eine so schroffe Kluft überwinden?

Das Erste ist sicherlich jene innere Umkehrung des Lebens, die Erhebung über die bloßmenschliche Art, die Versetzung auf den geistigen Standort; das tut in Wahrheit alle Arbeit, die auf das Ganze geht und zum ganzen Menschen wirkt; es braucht hier nur als Ganzes verstanden und in volle Tätigkeit aufgenommen zu werden, was mit tausendfachen Wirkungen unser Leben durchdringt. Aber solche Umkehrung und solcher neue Standort führt nicht ohne weiteres das neue Leben zu genügender Entfaltung. Es war eine Überspannung menschlichen Vermögens, wenn man von hier aus unmittelbar durch ein möglichst energisches Kraftaufgebot alle Geistigkeit hervorbringen wollte; diese Überspannung hat sich durch die viel zu blasse und schattenhafte Gestaltung der Welt gerächt, die daraus hervorging. Nachdem die Schranken des Menschen uns deutlich genug vor Augen gerückt sind, werden wir nicht so leicht wieder die Wirklichkeit aus freischwebender Tätigkeit zu konstruieren versuchen. So bedarf unser Streben nach Entfaltung einer zeitüberlegenen Geistigkeit einer wirksamen Unterstützung; eine solche liefert ihm aber die Geschichte. Nicht freilich die Geschichte, wie sie als ein ungeschiedenes Ganzes an uns kommt; denn dies Ganze als ein Reich von lauterer Vernunft, eine reine Entwicklung des Geisteslebens zu verstehen, darauf haben wir einstweilen verzichtet. Aber das schließt nicht aus, daß sich innerhalb der Geschichte irgendwelche Eröffnung des Geisteslebens vollzieht, daß sich eine esoterische Geschichte von einer exoterischen, eine Geistesgeschichte von der bloßmenschlichen abhebt; in jener mag ein selbständiges Geistesleben hervorbrechen, das durch allen Wandel der Zeiten hindurch auch zu uns spricht und unser eignes Streben zu fördern vermag. Am sinnfälligsten erscheint solches Geistesleben an einzelnen Höhepunkten, die klassisch heißen, weil an ihnen das Schaffen der bloßen Zeit und dem bloßen Menschen überlegen wird. Das wahrhaft Große waren dabei nicht einzelne Gedanken und Bestrebungen, sondern eine neue Art des Lebens gegenüber den Zwecken und Meinungen des Alltages; es vollzog sich dabei eine Umkehrung und mit ihr eine Erschließung geistiger Lebensquellen, geistiger Kräfte und Notwendigkeiten, eine Befreiung des Menschen von bloßmenschlicher Art. Gewiß geschah das nicht ohne einen Zusammenhang mit dem übrigen Leben, nicht ohne mannigfache Vorbereitung und

eine enge Beziehung zur geschichtlichen Lage, aber nun und nimmer war jenes Klassische mit dem, was sein Wesen ausmacht, eine bloße Summierung und Weiterbildung vorhandener Elemente. Vielmehr erfolgte in ihm immer ein Bruch und eine Umkehrung, eine Versetzung auf einen neuen Standort, ein Gewinn eines neuen Lebensraumes, ein Aufbauen einer geistigen Wirklichkeit. So pflegte denn auch sein Hervorbrechen schwere Erschütterungen mit sich zu bringen, und soweit es siegreich wurde, ist es das durch Kampf und Schmerz geworden, es hat seine Vorkämpfer auch da zu Märtyrern gemacht, wo das Märtyrertum nicht gerade durch Blut besiegelt wurde. Auch besagt die äußere Anerkennung, die das Große schließlich zu finden pflegt, keineswegs einen reinen Sieg und eine Umgestaltung der menschlichen Lage. Denn jene Anerkennung ist zugleich ein Herabziehen zum menschlichen Dasein und ein Anpassen an die kleinemenschliche Gesinnung; jedenfalls gelangt es hier nur mit einzelnen Wirkungen, nicht mit dem Ganzen seines Wesens zur Geltung. So wird im Grunde der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern nur versteckt, und durch die ganze Geschichte bleibt echte Geistigkeit und bloßmenschliche Lebensführung in hartem Streit miteinander.

Nun aber erscheint selbständiges Geistesleben nicht nur an vereinzelten Punkten, sondern diese Punkte suchen einen Zusammenhang und möchten sich schließlich zum Aufbau eines allumfassenden Reiches verbinden. Dabei entstehen freilich schwere Verwicklungen und harte Zusammenstöße. Unter menschlichen Verhältnissen hat jede Eröffnung des Geisteslebens bemessene Schranken; wie sie das Problem nur an besonderer Stelle angreift und nur in besonderer Richtung löst, so wird sie das Ganze des Geisteslebens, das aus dem tiefsten Grunde des Menschen wirkt, nicht voll befriedigen können; schließlich wird eine Gegenbewegung entstehen und neue Entfaltungen hervortreiben. Wiederum bringt das nicht bloß neue Ansichten und Bestrebungen, sondern Erweiterungen und Vertiefungen des Lebensprozesses; es ist der Lebensprozeß und mit ihm die geistige Wirklichkeit selbst, welche durch die Bewegung der Jahrtausende wächst; es vollziehen sich in ihr Offenbarungen geistigen Lebens, die kein Erzeugnis der bloßen Reflexion sind, sondern die mit der Macht der Tatsächlichkeit sprechen, freilich einer Tatsächlichkeit geistiger, daher erst durch Selbsttätigkeit anzueignender Art.

So wenig diese Eröffnung geistigen Lebens die Breite des menschlichen Daseins einnimmt, innerhalb der geistigen Arbeit

übt sie Macht und hält ihr eine Höhe vor, ohne deren Erreichung sie nicht wahrhaft zu fördern und voll zu befriedigen vermag. Was hinter diesem weltgeschichtlichen Stande zurückbleibt, das mag die Menschen zeitweilig aufregen und fortreißen, schließlich wird es auf überlegenen Widerstand stoßen und als unzulänglich befunden werden; jener weltgeschichtliche Stand wirkt negativ, indem er gewisse Lösungen als unzulänglich verbietet, er wirkt positiv, indem er gewisse Aufgaben stellt und gewisse Anregungen gibt. So kann dem Ganzen der Menschheit keine Lebensgestaltung genügen, welche nicht die seelische Vertiefung und den moralischen Ernst in sich aufnimmt, die das Christentum brachte, aber auch keine, welche die Befreiung des Subjekts und den Gewinn einer inneren Unendlichkeit verschmäht, welche die Neuzeit errungen hat.

Demnach liegen in der Geschichte, geistig angesehen, Anweisungen, Aufforderungen, Möglichkeiten; sie wollen angeeignet und belebt sein, um zu vollen Wirklichkeiten für uns zu werden, aber sie können das, insofern jenes Geistige, so sehr besondere Nöte der Zeit es ins Dasein hoben, seinem Kern nach zeitloser und daher bleibender Art ist; es gilt nur dieses Zeitlose in seiner Kraft und Eigentümlichkeit zu ergreifen, dann kann es uns zur lebendigen Gegenwart werden, dann ist die Geschichte kein bloßes Nacheinander und das Frühere keine bloße Vorbereitung eines Späteren, sondern dann hat jedes Große wie einen Selbstwert so eine unvergängliche Wahrheit, auch läßt sich dann über die Vielheit hinaus ein Ganzes erstreben. Wenn so die Geschichte aus einem bloßen Strom der Ereignisse zur allmählichen Eröffnung einer Geisteswelt, zum Gewinn einer zeitüberlegenen Gegenwart wird, so kann das Verlangen nach einem gehaltvollen Geistesleben durch sie die kräftigste Unterstützung finden. Nur gilt es vom Zeitlichen zum Ewigen durchzudringen und eine Geistesgeschichte von dem sonstigen Chaos abzuheben.

Dieses aber hat seine festen Bedingungen; es fordert zunächst, daß eine Tiefe des Lebens jenseit der nächsten Existenzform, und ein Ganzes jenseit der einzelnen Funktionen wirke. Denn nur so können in den Bewegungen der Weltgeschichte charakteristische Lebensstypen, mächtige Lebensströme aufkommen, die nicht an die Besonderheit des sichtbaren Ursprungs gebunden bleiben, sondern darüber hinaus ins Ganze wirken, wirken mit ausgeprägter Art, nicht mit vager Allgemeinheit. Nur so läßt im Wandel der Erscheinungen sich eine innere Einheit erkennen und in die Gegenwart überleiten.

Zu solcher Überleitung und Aneignung gehört aber weiter, daß die eigne Zeit ein selbständiges Geistesleben entfalte; dazu aber muß sie sich kräftig bei sich selbst konzentrieren, ihre eigne weltgeschichtliche Aufgabe, den springenden Punkt des eignen Strebens erfassen, das was in ihr an Selbständiggeistigem und Zeitüberlegenem erreichbar ist, energisch herausarbeiten und sich zugleich über den bloßen Wandel der Erscheinungen sicher erheben. Unser selbst müssen wir inne werden, um bei anderen Charakteristisches zu gewahren, bei uns selbst Ewiges entdecken, um andere Zeiten und das Ganze der Geschichte auf ihr Ewiges zu bringen. Hier besonders wird nur dem gegeben, der da hat; hier ist besonders klar, daß die Vergangenheit die Gegenwart wohl zu erhöhen, nie aber zu ersetzen vermag.

Soweit derart in der Bewegung der Geschichte eine durchgehende Aufgabe entdeckt und durch allen Wandel der Zeit hindurch zu einer zeitlosen Wahrheit vorgedrungen wird, muß sich der Gesamtanblick des Lebens verändern. Nun treiben wir nicht mehr wehrlos mit dem Strom der Zeit dahin, sondern wir können ihm gegenüber durch Teilhaben an ewiger Wahrheit eine Ruhe und Festigkeit gewinnen. Der Lebensprozeß wird sich nun durch die Erfahrungen der Geschichte hindurch immer gehaltvoller und immer konkreter gestalten, das Geistesleben selbst in anschaulicherem Bilde vor Augen stehen, die besondere Art und Lage der Menschheit sich aufhellen, in dem allen ein charakteristischer Typus und eine beharrende Art unseres geistigen Seins zur Entfaltung kommen. Die Festigkeit, die damit das menschliche Leben im innersten Grunde erlangt, gibt ihm eine Überlegenheit gegen die bloße Bewegung; selbst in dem Wandel wird es nun vor allem sich selbst erleben und sich in seiner eigentümlichen Art bestärken. Mögen die Erschütterungen des geschichtlichen Lebens immer wieder in die letzte Grundlage zurückgreifen und den Menschen von neuem zum Probleme machen, was schon gesichert schien; mag, was an Ewigem in uns wirkt, in die Besonderheit der Zeiten eingehen und ihr gemäß sich gestalten müssen, trotzdem besagt es eine Wendung fundamentalster Art, wenn durch das Teilhaben an einer zeitüberlegenen Geisteswelt ein Ewiges im Kern unseres Lebens gesichert und die Aufgabe vor allem dahin gestellt wird, dieses in unsere Tätigkeit aufzunehmen und, was unser geistiges Wesen uns zuweist, in vollen Besitz zu verwandeln. Denn nunmehr läßt sich danach streben, in

der Geschichte Vergängliches und Unvergängliches zu scheiden und ihr eine geistige Gegenwart zu entringen; sie erscheint nun nicht mehr als das Ganze, das seinen Zweck in sich selbst hat, sondern als eine bloße Seite des Lebens und Seins, die nur in Zurückbeziehung auf eine zeitlose Ordnung einen geistigen Gehalt und irgendwelchen Sinn gewinnt.

Nun und nimmer läßt sich demnach zu der älteren Art zurückkehren, welche das Ewige glaubte in Einem Zuge ergreifen und völlig durchbilden zu können; die damit gewonnene Ruhe erscheint uns als eine Erstarrung, als eine Verleugnung der lebendigen Gegenwart zugunsten toter Vergangenheit. Aber wir brauchen deshalb keineswegs der modernen Verflüchtigung alles festen Bestandes zu verfallen, das Leben in einzelne Augenblicke aufzulösen, damit aber allen inneren Zusammenhang, alle überlegene Einheit preiszugeben. Denn wenn unsere Verbindung mit einer Welt zeitloser Wahrheit einen geistigen Charakter herauszuarbeiten und durch eine Wesensbildung das Leben umzukehren gestattet, so läßt sich unser Hauptstandort im Ewigen nehmen, durch alle Zeit hindurch zu einer zeitlosen Wirklichkeit vordringen, inmitten aller Bewegung ein überlegenes Beharrende festhalten. Die Vergangenheit ist dann nicht mehr eine bloße Vergangenheit, sie kann ein Stück einer zeitüberlegenen Gegenwart werden und damit eine Sache eignen Lebens, unablässiger Arbeit bleiben.

Die Wissenschaft muß aus solcher Überzeugung eine eigentümliche Behandlung geschichtlicher Erscheinungen entwickeln, die am Zeitlichen das Bleibende, am Einzelnen das Ganze sieht und sucht. So geschah es z. B. in Iherings großem Werk über den Geist des römischen Rechts, und zwar mit voller Klarheit über die Art des Verfahrens. Das Augenmerk ist hier „nicht das römische, sondern das Recht, erforscht und veranschaulicht am römischen“ (3. Aufl., Einl. IX), und es wird demgemäß zur Aufgabe, „das Vergängliche und rein Römische von dem Unvergänglichen und Allgemeinen zu scheiden“ (I, 15). Gewiß kann eine derartige philosophische Behandlung nur den Endpunkt einer langen wissenschaftlichen Arbeit bilden, aber wer sie in kleinmütiger Besorgnis vor ihren Gefahren abweisen wollte, den würde Hegels bekanntes Wort von der Metaphysik treffen: er will einen Tempel ohne ein Allerheiligstes.

Auch in das Leben des Individuums erstreckt sich die neue

Art und gibt ihm eine neue Beleuchtung. Nur so lange ist für den Einzelnen das Dasein eine rastlose Flucht von Erscheinungen, als er eines selbständigen Innenlebens entbehrt, nicht irgendwie zu einem Ganzen persönlichen Seins und geistiger Individualität gelangt. Denn wo das geschieht und sich damit das Ereignis in ein Erlebnis zu verwandeln, der Mensch in Werk und Schicksal ein geistiges Selbst zu erleben vermag, da zieht, was uns irgend bewegt, nicht wie ein Schatten vorüber und versinkt in den Abgrund des Nichts, sondern da vermag es Wurzel in uns zu schlagen, Bleibendes zu entfalten wie zu fördern, einer zeitüberlegenen Gegenwart sich einzuordnen. Dem Leben eine gehaltvolle Gegenwart zu sichern und es damit gegenüber dem Augenblick zu befestigen, das bleibt immer das Hauptziel; in solcher Gegenwart fährt fort zu wirken, was in Liebe und Leid, in Glück und Unglück je ein Stück selbsteigenen Lebens wurde. Daher haben von jeher geisteskräftige Menschen über die Flüchtigkeit des Lebens zu klagen verschmäh't, da es doch bei uns selber steht, uns jener Flüchtigkeit zu entwinden und unser Leben ins Unvergängliche zu stellen. „Ich bedaure die Menschen“, sagt Goethe, „welche von der Vergänglichkeit viel Wesens machen und sich in Betrachtung irdischer Nichtigkeit verlieren; sind wir ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen.“ So kann uns auch das bekannte Wort Dantes nicht als richtig gelten, daß das größte Elend darin bestehe, sich im Unglück vergangenen Glücks zu erinnern. Denn war das Glück wahrhaftiges Glück, so ist es gar nicht zerstörbar, so muß es durch alles Unglück hindurch mit lebendiger Gegenwart wirken.

Auch die natürlichen Phasen des Lebens, die Lebensalter, erscheinen in solchem Zusammenhange nicht als ein bloßes Nacheinander. Diese Phasen leben sich weder gänzlich in sich selber aus, noch gehen sie darin auf, spätere Phasen vorzubereiten, sondern eine jede bleibt dem Leben innerlich gegenwärtig und wirkt auf seinen Gesamtstand. Daher ist so wichtig eine frische und freudige Jugend, eine Jugend wahrhafter Art; sie ist mehr als eine Sache sentimentaler Erinnerung, sie kann ein Stück einer weiteren Gegenwart bleiben, eine unversiegbare Quelle frischen Lebens.

Demnach ist der Mensch keineswegs ein bloßzeitliches Wesen; mit mehr Recht meinten tiefsinnige mittelalterliche Denker, daß er an der Grenze, dem Horizont von Zeit und Ewigkeit stehe und teil an ihnen beiden habe. Die Zeit ist für uns weniger ein starres

Schicksal als ein Problem; wie weit aber das Leben sie überwindet und eine überzeitliche Gegenwart erreicht, das hängt vor allem an der geistigen Kraft, die es aufzubieten vermag; bei uns selbst steht es schließlich, ob der Schwerpunkt unseres Seins ins Vergängliche oder ins Unvergängliche fällt. Allerdings hat dieses Tun zur unentbehrlichen Voraussetzung die Wirklichkeit und die innere Gegenwart einer geistigen Welt, auch die leidenschaftlichste Erregung des bloßen Subjekts kann nie einen geistigen Inhalt und mit ihm eine Zeitüberlegenheit erreichen, und es bleibt für den Menschen alles Schaffen zugleich ein Empfangen aus unsichtbaren Zusammenhängen.

Nach dem allen bedeutet unsere Abweisung des zerstreuen und erschlaffenden Historismus keinen Rückfall in den Rationalismus. Das freilich gestehen wir gern, daß, vor eine Wahl zwischen beiden gestellt, wir den Rationalismus vorziehen würden; denn mag das von ihm entfaltete Leben noch so eng und einseitig sein, es ist doch ein eignes Leben und Wollen, während dem Historismus eine Nachbildung fremden Lebens genügt. Aber es bleibt genug, was uns vom Rationalismus scheidet. Sein überspanntes Kraftgefühl verleitete ihn, die Aufgabe zu unterschätzen; seine Verkennung des weiten Abstandes zwischen dem nächsten Dasein und der Tiefe des Menschenwesens ließ ihn von einer unmittelbaren Aufraffung erwarten, was in Wahrheit durchgreifende Vertiefungen und Umwälzungen verlangt; von einer Klärung konnte er nicht wohl alles Heil erhoffen, hätte er nicht die Vernunft schon in unserem Daseinskreise vorhanden und lediglich einer Freilegung bedürftig geglaubt. Das war überhaupt, weit über den Rationalismus hinaus, der Irrtum der Neuzeit, das Wesen des Geisteslebens in die bloße Erhebung des Daseins zur Bewußtheit zu setzen; um uns schien dasselbe wirksam, nur gebunden und dunkel, was in uns zur vollen Freiheit und Klarheit gelangt. Denn es wurden dabei die großen Widerstände und Verwicklungen unseres Weltanblicks ebensowenig gewürdigt, als der Lebensprozeß in ihrer Überwindung zur nötigen Tiefe vordrang. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn das Geistesleben nicht als eine bloße Aufhellung der Natur, sondern mit seinem Beisichselbstsein als eine wesentlich neue Art des Lebens verstanden wird. Wenn damit eine weit größere Spannung entsteht, so gewinnt auch die Geschichte an Bedeutung, nur wird man nicht darauf ausgehen dürfen, sie in ein Reich der reinen Vernunft zu verwandeln, son-

dern zufrieden sein müssen, in ihr irgendwelche Eröffnung der Vernunft zu entdecken.

Auch insofern war die Aufklärung einer Anerkennung der Geschichte wenig günstig, als die Intelligenz, welche dort die Führung des Lebens hatte, einen viel zu engen und unduldsamen Begriff der Wahrheit hat. Eine bloß intellektuelle Wahrheit will unmittelbar als ausschließlich gelten, es verträgt sich hier nicht Verschiedenes nebeneinander; der Gegenwart Recht geben, heißt hier die ganze Vergangenheit ins Unrecht setzen. Wie sich die Lage völlig verändert, wenn das Intellektuelle auf das Geistige aufgetragen wird, und wenn in der Geschichte nicht bloß Lehren und Meinungen, sondern Lebensentfaltungen und Lebenskomplexe zusammentreffen, in ihr nicht bloß um Bilder der Wirklichkeit, sondern um Wirklichkeiten selbst gekämpft wird, das dürften die früheren Ausführungen zur Genüge dargetan haben.

Entscheidend ist hier immer der Gewinn einer zeitüberlegenen Gegenwart mit ihrer Umkehrung des Lebens. Denn nur dadurch kann die Geschichte mehr als eine Sache gelehrter Forschung werden, nur dadurch läßt sich verhindern, daß die unbegrenzte Ausdehnung des Werdens und damit der geschichtlichen Betrachtung einen zerstörenden Relativismus bewirke. Der Sieg einer geschichtlichen Betrachtung ist wohl der größte Triumph der gesamten neueren Forschung. Nicht nur beim Weltbau und bei den organischen Formen läßt diese Betrachtung allen vorgefundenen Bestand aus dem Werden verstehen, sie erstreckt sich bis in die elementarsten Vorgänge der leblosen Natur, indem selbst im Gebiet der Physik weithin das Geschehen in einer bestimmten Folge verläuft, sich nicht beliebig umkehren läßt. Das menschliche Dasein aber erscheint in weit klarerem Bilde, seitdem die Gegenwart als das letzte Glied einer langen Kette gewürdigt wird, und nicht nur in den Hauptrichtungen des Strebens manches als veränderlich erkannt ist, was sonst als ein fester Einsatz galt, sondern auch einleuchtet, wie der Mensch bis in seine seelische Art hinein von der Besonderheit seiner Zeit abhängt, wie verschiedene Zeiten verschiedene Menschen hatten. Ein unermesslicher Reichtum des Lebens geht damit auf, das Verständnis wird weit präziser, indem es solchem Reichtum sich anschmiegt.¹ Wir dürfen das alles als eine wesentliche Erweiterung

¹ Wir erinnern nur an Diltheys geistvolle Zeichnungen der Menschen verschiedener Jahrhunderte; auch Lamprechts Forschungen seien hier nicht

unseres Gesichtskreises, eine Befreiung von der Gebundenheit einer besonderen Zeit begrüßen. Aber der Gewinn an Wissen kann zu einem Verlust für das Leben werden, wenn es nicht gelingt, jener Erweiterung eine Befestigung und dem Wachstum der Zeit eine Verstärkung des Ewigen entgegenzusetzen. Die Geschichte muß uns das Zweite bleiben, sie darf nie das Erste werden. Wohl wird bei dieser Überzeugung unser Daseinskreis sich weit unfertiger ausnehmen, als er dem Rationalismus und der konstruktiven Geschichtsphilosophie erschien, aber woher sind wir denn dessen gewiß, daß bei uns der Kreis des Lebens sich schließt, und was schadet die bescheidnere Fassung, wenn dem Kleinerwerden des Menschen ein Größerwerden der Wirklichkeit entspricht und das Leben an Tiefe gewinnt, indem es sich minder einfach darstellt?

Anhang: zum Begriff des Modernen.

Der Begriff des Modernen bewegt und entzweit die Gemüter heute so sehr, daß einige Erörterung und Aufklärung nicht zu umgehen ist. Eine Aufklärung fordert zunächst die Geschichte des Ausdrucks, über die sehr unklare, wenn nicht irrige Meinungen im Schwange sind.

Das sachliche Problem reicht natürlich weit über die Prägung

vergessen. Den seelischen Stand der Gegenwart behandelt u. a. R. Baerwald, „Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes“ (Publikation der Gesellschaft für psychologische Forschung). Es hat aber das Problem der Abhängigkeit des Menschen von seiner Zeit von alters her die Gedanken beschäftigt und sich schon im 17. Jahrhundert zu einer Streitfrage zugespitzt. Da sich für uns ein näheres Eingehen auf die Sache verbietet, so sei nur eine Stelle aus Walchs Philos. Lexikon angeführt (schon in der ersten Aufl. von 1726) Art. Sitten, S. 2377: „Weil nun solche Veränderung (nämlich der Sitten) fast unvermerkt geschieht, und wir es gemeinlich nur gewahr werden, wenn es vorbei ist, daß diese und jene Sitten zu der und jener Zeit Mode gewesen, so pflegt man solches der Zeit zuzuschreiben. So haben einige einen *genium seculi* statuieren wollen, welcher nach den Zeiten die Gemüter der Menschen lenke und die Sitten der Menschen verändere. Dieser Meinung ist Barclajus, welcher in *icone animor.*, pag. 505 (John Barclays *icon animorum* erschien 1614) sagt: *omnia secula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere*. Mit diesem stimmt überein der ungenannte Autor, der *Germaniam milite destitutam* geschrieben, und der sogenannte Pater Firmianus, von dem ein besonderes Buch unter dem Titel *seculi genius*, Paris 1663, 12 heraus(kam)“.

des Ausdrucks zurück; wo immer daran lag, das Eigentümliche der Gegenwart abzugrenzen, da werden sich irgendwelche Bezeichnungen gefunden haben.¹

In „modern“ aber entstand ein beharrender Ausdruck, dessen Geschehnisse etwas näher zu verfolgen sich lohnen dürfte. Das Wort (abgeleitet von modo eben, jetzt) wird besonders geläufig sein, wenn innere Verschiebungen zum Bewußtsein kommen und die Menschen entzweien. Dann nennt sich der Freund des Neuen modern, um seine Überlegenheit gegen solche zu bekunden, die zäh am Alten haften; der Gegner aber stempelt den Ausdruck zu einem Schmähwort, das einen Menschen kennzeichnen soll, der ohne Halt und ohne Pietät den flüchtigen Anregungen des Augenblickes folgt. Die Geschichte des Wortes läßt ersehen, wann der Streit eine besondere Höhe erreichte, und welcher Punkt es vornehmlich war, der die Geister schied.

Der Ausdruck erscheint im Übergang vom Altertum zum Mittelalter bei dem Grammatiker Priscianus, der im 6. Jahrhundert lehrte, und bei Cassiodorius, dem Beamten Theodorichs († um 575).² In den folgenden Jahrhunderten findet es sich hie und da.³ Zu einem eigentlichen Partei- und Streitwort wurde „modern“ seit dem Ende des 11. Jahrhunderts, das aber auf dem Gebiete der Logik; es diente nämlich zur Bezeichnung der Nominalisten, d. h. solcher, welche den Begriffen des Denkens keine objektive Realität zuerkannten.⁴ „Moderne“ werden aber auch andere genannt, auch einfach die Gelehrten der

¹ So hat z. B. Aristoteles wiederholt den Ausdruck οἱ νῦν. Met. 992a, 33 bezeichnet er deutlich die Platoniker seiner Zeit: γέγονεν τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, ebenso auch 1069a, 26: οἱ μὲν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστον, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν σῶμα.

² Cassiod. Variarum 4, 51 wird ein Architekt empfohlen als antiquorum imitator, modernorum institutor.

³ Ein Artikel der Historisch-politischen Blätter (139, 5 vom Jahre 1907) erwähnt einen Brief des Abtes Benediktus Avianensis (geschrieben zwischen 800 und 821), worin es heißt: Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos [i]ste syllogismus delusionis, ut dicant trinitatem sicut personarum ita esse substantiarum. Mon. Germ. hist. Epist. Carol. Aevi, Tom. II, 563.

⁴ Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, 82, führt die älteste Stelle an, wo die Nominalisten als moderni bezeichnet werden (non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat, nämlich Otto, seit 1106 Bischof von Cambray).

eigenen Zeit.¹ Einen bedeutenderen Gehalt und eine schärfere Zuspitzung erhielt die Sache, als seit Johannes von Salisbury die Aristoteliker des 13. Jahrhunderts (also namentlich die großen Dominikaner, wie Albert der Große und Thomas von Aquino, derselbe Mann, an den jetzt sich alles Antimoderne hängt) Moderne genannt werden, im Gegensatz zu der mehr durch Plato und Augustin beherrschten Denkweise, die von der franziskanischen Theologie² vertreten wurde. Diese „moderne“ Denkweise erschien den Gegnern als eine Überflutung der Theologie durch dialektische Sorgen und Spitzfindigkeiten.³ Später überträgt sich der Begriff wie der Ausdruck Modernität auf Ockam und seine Schule, „Ockams Lehre blieb die ‚moderne‘ Theologie bis in Luthers Zeit“,⁴ auch Luther hat sich zu ihr bekannt. Aber es findet sich das Wort auch in anderer Bedeutung. Brüder vom gemeinsamen Leben vertraten eine *devotio moderna* und verstanden darunter eine solche, welche neben der äußeren Haltung stark die „Innigkeit“ betonte, eines der Werke von Johannes Busch trägt den Titel *liber de origine devotionis modernae*.⁵

Das Mittelalter versinkt und die Renaissance eröffnet eine neue Welt. Aber es dauert lange, bis was in den Geistern vorgeht, sich für das Bewußtsein klärt und feste Bezeichnungen annimmt. Natürlich konnte der Renaissance „modern“ nicht eine neue Art gegenüber dem Altertum, sondern nur eine neue Art in der Behandlung des Altertums bedeuten; da zugleich der mittelalterliche Sprachgebrauch verblieb, so lief verschiedenartiges bunt durcheinander. Die *epistolae obscurorum virorum* stellen das deutlich vor Augen.⁶ Je

¹ Eine nähere Darlegung dessen hat hier kein Interesse, es mag dafür auf Prantl verwiesen sein (s. z. B. II, 116ff, 195, 241).

² Von Roger Bacon werden Alexander von Hales und Albert genannt *duo moderni gloriosi* (s. den Artikel Scholastik von Seeberg in Herzogs Realenzyklopädie).

³ Der päpstliche Legat Simon de Brion, der tief in die Bewegungen eingriff, welche damals die Pariser Universität aufregten und beinahe zerrütteten, erwähnt tadelnd die *moderna curiositas, quae plus solito innumeras multiplicat quaestiones* (s. das ausgezeichnete Werk von Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siecle [1899] CCVIII, Anm. I).

⁴ S. Seeberg, Herzogs Realenzyklopädie, 3. Aufl., XIV, 279.

⁵ S. den Artikel von Gustav Boerner: „Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland“ in den Deutschen Geschichtsblättern von 1905, Juni. S. namentlich S. 244/5.

⁶ *modernus* bedeutet hier bisweilen nichts anderes als neu (*modernus episcopus, modernus imperator*), auch die ältere Bedeutung aus dem Streit

mehr aber die Neuzeit mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts eine Selbständigkeit und ein Selbstgefühl gewann, desto stärker mußte es die Gelehrten drängen, das Eigne deutlich von allem Früheren abzuheben und damit die Weltgeschichte anders zu ordnen und einzuteilen als bisher geschehen war. Es ist wohl namentlich der Aufschwung der Naturwissenschaften und die Blüte der französischen Literatur gewesen, welches der damaligen Zeit das Bewußtsein verliehen, etwas neues und allen früheren Zeiten überlegenes zu sein. Das ergab vor allem den Gegensatz der *anciens* und der *modernes*. Perraults bekanntes Buch: *Parallèle des anciens et des modernes* (1688 ff.) behandelt die Ausdrücke schon als eingebürgert, es ist aber bezeichnend für das Selbstgefühl, welches das 17. Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte erfüllte.¹ War einmal der Gegensatz geschaffen, so lagen Reflexionen über die eigentümliche Art des Antiken und des Modernen nahe; wir wissen, wie viel Bewegung das hervorgerufen und wie namentlich Schiller einer näheren Bestimmung dieser Begriffe hingebende und eindringende Arbeit gewidmet hat.

Andererseits hatte das Moderne sich gegen das Mittelalterliche abzugrenzen, und dazu mußte der Begriff des Mittelalters selbst erst gebildet sein. Das aber ist spät genug geschehen. Bernhelm bemerkt darüber (a. a. O. S. 69): „Der Bann der Tradition dauerte trotz einzelner Angriffe doch noch lange fort. Noch ein Sleidan, der bekannte Historiker des Zeitalters Karls V., nennt seine Chronik „*De quattuor monarchiis*“ und hält trotz aller von ihm aufgeführten Zeichen der Auflösung des heiligen Römischen Reiches den Glauben an dessen Fortbestehen fest, weil eine fünfte irdische Weltmonarchie nach Daniels Prophezeiung unmöglich sei. Im 17. Jahrhundert kam

der logischen Schulen erhält sich (*antiqui et moderni*), meist aber bezeichnet es die Anhänger der neuen humanistischen Denkart, z. B. *poetae moderni*; *ex quo in Erphordia sumus moderni*; *artista de via modernorum*. Oft findet sich der Ausdruck nicht.

¹ Es seien aus dem ersten Dialog jenes Werkes nur ein paar Stellen dafür angeführt: *je pretens que nous avons aujourd'hui une plus parfaite connaissance de tous les arts et tous les sciences, qu'on ne l'a jamais eue.* — Weiter spricht er von dem *progrès prodigieux des arts et des sciences, depuis cinquante ou soixante ans.* Ferner: *il ne faut que lire les journaux de France et d'Angleterre et jeter les yeux sur les beaux ouvrages des académies de ces deux grands royaumes pour être convaincu que depuis vingt ou trente ans il s'est fait plus de découvertes dans la science des choses naturelles, que dans toute l'étendue de la savante antiquité.*

man zuerst zu einer brauchbaren Einteilung des Stoffes. Namentlich den Philologen und Literaten drängte sich das Bedürfnis auf, den augenfälligen Unterschied zwischen der klassischen und mittelalterlichen Sprache und Literatur einerseits, der letzteren und der literarischen Bildung seit der Renaissance andererseits zum stehenden Ausdruck zu bringen, und es bildet sich so die Bezeichnung *media aetas* oder *medium aevum* für die Literaturepoche von Augustus oder von den Antoninen bis ins 15. Jahrhundert. Der Hallenser Professor Christoph Cellarius (1634—1707) war es, der in seinen Kompendien dieses Einteilungsprinzip auf die Geschichte im allgemeinen anwandte, indem er unterschied *Historia antiqua* bis zu Konstantin dem Großen, und zwar so weit, nicht nur bis Augustus, weil, wie er ausdrücklich erklärt, die innere und äußere Blüte des römischen Reiches noch weit über Augustus' Zeit hinausreicht; *Historia medii aevi* bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken; *Historia nova*. Und diese Einteilung drang allmählich, wenngleich nicht ohne lebhaften Widerstand,¹ durch.“ So war „modern“ auch dem Mittelalter gegenüber abgegrenzt; die weiteren Geschehnisse des Ausdrucks auf dem Boden der Neuzeit zu verfolgen, das würde ins Unbegrenzte führen und ist für unsere Aufgabe keineswegs nötig. So viel haben wir gesehen, daß der Ausdruck „modern“ weit weniger

¹ Wie langsam die Sache sich durchgesetzt hat, und wie sie bis zum heutigen Tage Streit erweckte, ist wenig bekannt. Ein Artikel der *Revue des deux mondes* vom 15. Januar 1907 über den hochverdienten belgischen Historiker Godefroid Kurth von Georges Goyau bemerkt über das Verhalten der französischen Akademie zum Ausdruck Mittelalter folgendes: Les cinq premières éditions du dictionnaire de l'Académie française contiennent au mot „moyen age“ l'article suivant: „On appelle auteurs du moyen âge les auteurs qui ont écrit depuis la décadence de l'empire romain jusque vers le X siècle ou environ.“ C'est seulement dans la 6^e édition (1835) qu'on lit: „Moyen âge, le temps qui s'est écoulé depuis la chute de l'empire romain, en 475, jusqu'à la prise de Constantinople, par Mahomet, en 1453.“ Kurth selbst bekämpft den Begriff und Ausdruck Mittelalter sehr entschieden. In der Schrift *Qu'est ce que le moyen âge* tritt er dafür ein, einen einzigen Hauptschnitt mit dem Eintritt des Christentums zu machen, und so behandelt sein großes Werk *Les origines de la civilisation moderne* (3. Aufl. 1898) das Mittelalter als den Beginn der modernen Welt. In jener kleineren Schrift heißt es: Loin que le moyen âge soit intermédiaire entre la civilisation antique et la civilisation moderne, le moyen âge est lui-même le commencement de la civilisation moderne. Loin qu'il faille faire descendre le point de départ de celle-ci aussi bas que l'époque de la Renaissance, il faut constater au contraire qu'elle sort du christianisme.

modern ist, als man gewöhnlich denkt, und daß der Begriff sehr elastischer Art ist.

Soviel zur Geschichte des Ausdrucks, nun einige Worte zur Sache! Daß der Begriff des Modernen so viel Bewegung und Streit hervorruft, kommt letzthin darauf zurück, daß es zum glücklichen Fortgang der Kulturarbeit sowohl eines Festhaltens des Alten als eines Aufbringens von Neuem bedarf. Wir würden schwerlich viel weiter kommen, wenn wir immer von neuem beginnen müßten, wenn unsere Arbeit nicht geeignete Werkzeuge und leichteste Bahnen zu sicherem Besitz gewänne, wenn nicht vieles, was zunächst die volle Anspannung bewußter Tätigkeit fordert, ins Unbewußte und Gewohnheitsmäßige gebildet würde und damit freie Zeit für vordringendes Schaffen ließe. Wie nützlich, ja unentbehrlich ist z. B. der Philosophie der reiche Schatz von Begriffen und Kunstausdrücken, den die vereinte Arbeit von Jahrtausenden bereitet hat! Aber die Sache geht noch tiefer. Was an Wahrheit und überhaupt an geistigem Gehalt erreicht wurde, das konnte die Überzeugung und Hingebung der Menschen nur gewinnen, indem es sich über allen Wandel der Zeit hinaushob und alle Veränderung abwies; soweit wir Wahres echter Art besitzen, stehen wir über dem Fluß der Zeit. Solcher Denkweise entsprang das Wort:

„Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß' es an!“

Das rechtfertigte die Hochschätzung des Alten und die Forderung, die eigne Arbeit eng damit zu verketten, allen und jeden schroffen Bruch zu vermeiden.¹

¹ In der Philosophie ergab das den Gedanken einer philosophia perennis, der, schon in der Scholastik angelegt, mit besonderem Nachdruck von Agostino Steuco verfochten wurde (er schrieb de perenni philosophia libr. X, Bas. 1542); Leibniz nahm den Ausdruck auf, gab ihm aber aus der Idee einer stetig fortschreitenden Entwicklung einen veränderten Sinn. Neuerdings hat namentlich Trendelenburg, wiederum in einer eigentümlichen Weise, den Gedanken der Stetigkeit der philosophischen Arbeit verteidigt: „Die Philosophie“, so sagt er, „wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst wie die anderen Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt“ (Vorwort zur 2. Aufl. der Log. Untersuchungen, S. VII).

Aber der Vertreter des Neuen hat dem manches entgegenzuhalten. Geistiges überträgt sich nicht so einfach von der einen Zeit zur anderen, wie äußere Dinge es tun, es will immer von neuem angeeignet und anerkannt sein, und in der Aneignung wird eine gewisse Verschiebung sich schwerlich vermeiden lassen. Auch wo der äußere Bestand derselbe bleibt, wird sich leicht das Verhältnis und die Bewertung der einzelnen Teile verändern, man wird in dem Alten etwas anderes sehen und etwas anderes an ihm zur Hauptsache machen. Dazu kommen neue Lagen und stellen neue Probleme; der Mensch kann diesen nicht gewachsen werden ohne auch innerlich weiterzustreben; Kulturen leben sich aus, neue Völker erscheinen mit neuer seelischer Art; sollte das alles den Stand des Geisteslebens gar nicht berühren? Ist ferner zweifellos ausgemacht, daß das überkommene Leben in unantastbarer Wahrheit steht, und daß der eingeschlagene Weg uns gerade zum Ziele führt? Ja gibt es ein wahrhaftiges Leben ohne ein eignes Entscheiden, und ein eignes Entscheiden ohne Zweifel und Kampf, ohne ein Umwandeln und Weiterbilden?

Was an Verschiebungen erfolgt, mag zunächst innerhalb einer unantastbaren Welt zu liegen scheinen, ja die Veränderung wird lange Zeit hindurch überhaupt nicht empfunden. Dann aber kommt ein Punkt, wo die Spannung übergroß und eine Losreißung vom Alten für die Frische und die Wahrhaftigkeit des Lebens unerläßlich wird, wo die geistige Selbsterhaltung einen Bruch mit der Tradition und ein Schaffen aus unmittelbarer Gegenwart zwingend verlangt. Ob und wann solche Umwälzungen nötig werden, darüber kann allein die Erfahrung der Geschichte belehren, sie zeigt sie aber jedem Unbefangenen deutlich genug. Denn eine solche Umwälzung, vielleicht die radikalste von allen, bildet das Eintreten des Christentums mit seiner von Grund aus neuen Schätzung der Dinge; das gute Recht einer solchen Umwälzung dürfen auch die Reformation und die neue Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen. Das religiöse Leben der Neuzeit hätte seine Kraft und seine Innerlichkeit nicht gefunden ohne ein selbständiges Neueinsetzen und ein Hervorbrechen ursprünglicher Kräfte, ebenso wenig hätte die neue Wissenschaft mit ihren völlig neuen Ausgangspunkten und Methoden sich allmählich aus der Scholastik heraus gestalten können. Das menschliche Leben bedarf gewiß einer Kontinuität, aber nicht minder bedarf es einer Diskontinuität, um in frischem Fluß zu bleiben und

seine ganze Tiefe entfalten zu können. Nur das kann bei den Bewegungen Sache des Streites sein, ob in ihr geistige Notwendigkeiten wirken und walten, oder ob dabei nur ein menschliches Bedürfnis nach Abwechslung in Frage steht.

Das nämlich ist nicht zu leugnen, daß nicht alle Wandlung aus solchen geistigen Notwendigkeiten entspringt, daß im menschlichen Dasein, namentlich im gesellschaftlichen Zusammenleben, auch ein mehr subjektives Müdewerden des Menschen am Alten, ein Bedürfnis nach Veränderung wirkt, wie es besonders greifbar die Tatsache der Mode zeigt. Dabei entfernen die Zeiten sich weit voneinander, die einen fühlen sich wohl, indem sie ruhig die alten Wege verfolgen, andere zeigen eine eigentümliche Unruhe, ein Unbehagen an allem, was vorgefunden wird, eine Vorliebe für alles, was an Neuem sich regt. Diese verschiedene Art hängt sicherlich auch mit dem Stande des Geisteslebens zusammen, jene Unruhe bezeugt eine Kluft zwischen inneren Notwendigkeiten und äußerem Besitz, aber solcher Lage bemächtigt sich leicht die Neuerungssucht des bloßen Menschen und entwickelt eine Neigung, das Alte zu verwerfen, weil es alt, das Neue zu feiern, weil es neu ist.

Demnach gilt es zwischen Modernem echter und unechter Art zu scheiden, einem Modernen, in dem eine geistige Notwendigkeit wirkt, und einem Modernen, das bloßmenschlicher Lust und Laune sein Dasein verdankt. Grundverschieden sind die Wirkungen und Aussichten beider. Erzeugt die Bewegungen nur ein Verlangen der Menschen nach Veränderung, ein Hin- und Herschwanken der Stimmung, so mögen sie die Oberfläche noch so sehr erregen, sie dringen nicht durch bis zur Tiefe und gewinnen keine Kraft des Schaffens, derselbe Wind, der sie brachte, wird sie bald auch wieder verwehen, und der rasche Wechsel, der leicht die Menschen von einem Extrem ins andere umschlagen läßt, muß schließlich eine starke Ermüdung bewirken; traurig das Leben des Menschen wie der Zeit, das an solchem Modernen haftet.

Völlig anders steht es, wenn ein Modernes echter Art eine Wendung des weltgeschichtlichen Lebens vertritt und ihrem Wahrheitsgehalt zur Anerkennung verhelfen möchte. Denn dann trägt sie in sich eine geistige Notwendigkeit, deren Durchdringen für die Dauer kein Widerstand zu hindern vermag. In einem Modernen solcher Art wohnt eine wunderbare Kraft. Scheinbar vereinzelt und zerstreute Vorgänge weisen dann nach derselben Richtung, die

neue Denkweise, der Geist der Zeit ergreift die verschiedensten Gebiete, findet einen Weg in die entlegensten Winkel und übt auch an dem eine Wirkung, der sich als einen schroffen Gegner fühlt. Eingewurzelte Meinungen, ja selbstische Interessen verlieren ihre Macht gegenüber einer solchen Bewegung. — Schwierigkeit macht nur, daß im nächsten Anblick der Dinge Echtes und Unechtes wirr durcheinanderzugehen pflegt, daß der eine mit der Abweisung des Flachmodernen auch die geistige Bewegung der Zeiten glaubt verneinen zu dürfen, während der andere das Recht des Fortschrittsgedankens auch für das Erzeugnis flüchtigster Lage und Laune in Anspruch nimmt. Der Freund des Alten pflegt sich dann als Vertreter der Ordnung, der des Neuen als Vertreter der Freiheit zu fühlen, jener dünkt sich moralisch, dieser intellektuell überlegen, jener glaubt besonders das Interesse der Gesellschaft, dieser das des Individuums zu wahren. Dabei trägt die Sache in sich selbst eine eigentümliche Dialektik. Was alt ist, war einst neu; auch Thomas von Aquino galt einst als „modern“; was heute neu ist, wird ins Alter kommen und sich eines anderen erwehren müssen. Das Moderne, das aufstrebt, zieht einen guten Teil seiner Kraft aus seiner oppositionellen Stellung; im Siege büßt es diese ein und gerät in Nachteil gegen neue Bildungen.

Die Verwicklung, die aus solchem Kampfe hervorgehen kann, hat in der Gegenwart eine besondere Höhe erreicht. Auf der einen Seite findet sich der hartnäckigste Widerstand gegen alles Neue, ihn vertritt vornehmlich eine große Weltmacht, das römische System, das sich dem Worte nach katholisch nennt, das aber in der Sache so unkatholisch wie möglich ist. Denn es setzt allen Eifer daran, die Bewegung der Menschheit in partikuläre Bahnen zu leiten und bei einer mittelalterlichen Gestalt endgültig festzulegen. Andererseits aber erscheint die weiteste Verbreitung eines Flachmodernen, die neueste Gestaltung des Kulturlebens leistet ihr den vielfachsten Vor-schub. Das Tempo des Lebens hat sich in unheimlicher Weise beschleunigt, immer mehr Menschen drängen sich in die Groß- und Weltstädte zusammen; was dort zu Gehör kommen will, muß dreist, laut, ja schreiend auftreten, er muß Neues, Prickelndes, Unerhörtes zu bringen scheinen, Neues, dem sich keiner entziehen darf, der sich auf der „Höhe der Bildung“ fühlt. So ein Sichüberspannen und Überbieten des Neuen, ein Schätzen des Neuen, bloß weil es neu ist, mag es an sich noch so leer oder töricht sein, dabei unendlich

viel eitler Schein, eine Abneigung gegen allen Ernst und alle Tiefen des Lebens, eine Lust an keckem Verneinen, alles in allem eine elende Talmikultur, ein Versuch des Bildungspöbels, die geistige Bewegung der Menschheit unter sich zu bringen und sich zum Richter über gut oder böse, wahr oder unwahr zu machen.

So wird das Moderne echter Art unmöglich vordringen können, ohne sich von derartigem Flachmodernen aufs allerschärfste zu scheiden und einen heftigen Kampf dagegen aufzunehmen. Sein eignes Recht aber können die Verirrungen des Flachmodernen nicht im Mindesten antasten. Unsere Zeit ist, so zeigt es auch der Gesamtverlauf unserer Untersuchung, so geartet, daß sie nicht überkommene Bahnen ruhig weiterverfolgen kann, sondern daß sie in energischer Selbstbesinnung und Selbstvertiefung des Lebens neue zu suchen hat; eine solche Lage stempelt allen willfähigen Anschluß an das Alte zu einem bloßen und unfruchtbaren Epigonentum; für uns gilt es auf uns selber zu stehen und den geistigen Notwendigkeiten, die jetzt aufstreben, einen offenen Weg zu schaffen. Dann wird sich mit frischer und freudiger Ergreifung der Gegenwart ein Festhalten ewiger Wahrheit verbinden lassen, dann wird das eine das andere zu fördern vermögen.

3. Gesellschaft und Individuum.

(Sozialismus.)

a) Das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum.

α. Geschichtliches.

Beim Problem der Gesellschaft steht es heute ähnlich wie bei dem der Geschichte. Das 19. Jahrhundert hat einen Rückschlag gegen die Aufklärung gebracht, dieser aber hat, obschon noch in voller Wirkung, einen neuen Rückschlag hervorgerufen; so durchkreuzen sich Wirkungen mit Gegenwirkungen und erzeugen eine höchst verworrene Lage; sich ihr zu entwinden wird keineswegs leicht sein.

Einige Worte seien zunächst den Ausdrücken gewidmet, soweit sie eine Aufklärung fordern. Individuum und Individualität sind ältere Bildungen, aber die Neuzeit erst hat sie weiteren Kreisen zugeführt. Individuum hieß anfänglich etwas, das sich nicht teilen oder trennen läßt; so ist bei Cicero *individuum* eine Übersetzung von *ἄτομον*. Dieser Sinn überwiegt wie im späteren Altertum¹ so im Mittelalter; die älteste deutsche Übersetzung (bei Notker) ist „unspaltig.“ Aber schon dem Ausgang des Altertums bedeutet *individuum* auch das Einzelne als einzigartiges, von anderem unterschiedenes, in seiner Besonderheit nur einmal vorhandenes;² das Mittelalter ver-

¹ So z. B. Seneca de provid. 5: quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt.

² Bemerkenswert ist hier namentlich der höchst einflußreiche Boethius, aus dessen Kommentar zu Porphyrius (edit. Bas. 1570, pag. 65) folgende Stelle angeführt sein mag: Individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur. Bei Porphyrius lautet die Hauptstelle (siehe

wendet diese Bedeutung weiter und prägt auch (jedenfalls schon im 12. Jahrhundert) die Ausdrücke *individualis* und *individualitas*. Dem allgemeinen Leben führt diese erst Leibniz zu, auch hier ein Vermittler alter und neuer Zeit.

Die Anfänge der Kultur zeigen das Individuum als ein Stück einer engeren oder weiteren Gemeinschaft, das in seinem Tun und Lassen durch solchen Zusammenhang wesentlich bestimmt wird. Die Weiterbewegung des Lebens pflegt das Individuum mehr und mehr zu verstärken, es gewinnt an Selbständigkeit, es beginnt nach einem Recht der überkommenen Ordnung zu fragen und ihre Vernunft zu bezweifeln, die Sache gelangt endlich an einen Punkt, wo das Individuum alle Bindung abzuwerfen sucht und die eigne Meinung zum Maßstab der Wahrheit, das eigne Wohl zum Ziel des Handelns macht. Das erscheint solchen, die auf den Stand des Ganzen bedacht sind, als eine verderbliche Zerstörung; so wird von ihnen ein kräftiger Widerstand geleistet und der Versuch unternommen, das Individuum bei Zuerkennung eines gewissen Rechtes wieder einem Zusammenhange einzufügen und für seine Ziele zu gewinnen; geistige Arbeit soll wiederherstellen, was als natürlicher Besitz verloren ging. Zu solchem Zweck der Wiedereinfügung des Individuums ward zunächst der Begriff des Organismus verwandt, mit dem wir uns schon befaßten. Er scheint besonders geeignet, die Ansprüche des Einzelnen und der Gemeinschaft glücklich miteinander auszugleichen. Denn im lebendigen Körper ist jedes Glied um so wertvoller für das Ganze, je kräftiger es sich in seiner Eigentümlichkeit ausbildet. Das Ganze aber steht um so höher, je differenzierter seine Teile sind. Das freilich bildet eine unüberschreitbare Grenze, daß alle Betätigung der Glieder innerhalb des Ganzen zu verbleiben hat, daß das einzelne Glied aus allem Leben und aller Gestaltung herausfällt, sobald es vom Ganzen sich ablöst. So duldet diese organische Fassung kein Recht des Einzelnen gegen das Ganze. Wird diese Lehre auf das Weltall übertragen, wie es mit voller Bewußtheit zuerst von der Stoa geschah, so mag es ein besonderer Vorzug der

Prantl, *Gesch. der Logik* I. 629): ἄτομα· λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὥν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος. Diese Definition geht durch die Kette der Jahrhunderte bis zu Leibniz, noch Jakob Thomasius, sein Lehrer, definierte: *individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio numquam in alio eadem esse potest.*

Einrichtung dünken, daß auch in den kleinsten Dingen nicht zweies einander völlig gleicht, daß nicht zwei Haare, zwei Körner, zwei Blätter gänzlich zusammenstimmen.¹

Zu dieser organischen Lösung des Problems aber gesellt sich eine hierarchische, die, dem Ausgang der griechischen Philosophie entsprungen,² auf dem Boden des Christentums und im Mittelalter zur vollen Entfaltung gelangt ist und noch heute mächtige Wirkungen übt. Hier erscheint das All als eine fortlaufende Stufenfolge, bei der sich das Leben von oben her in sicherem Fortgang nach unten mitteilt; jede Stelle hat von der nächsthöheren zu empfangen, um das Empfangene der niederen zuzuführen. Auch hier hat jeder Teil einen eigentümlichen Wert und ein eigentümliches Werk, aber er hat sie nur im Gefüge des Ganzen; er fällt ins Leere, sobald er sich davon losreißt. Dieser Gedankengang hat eine geschichtliche Verkörperung nicht nur in der kirchlichen Hierarchie, sondern auch in der mittelalterlichen Lehnordnung gefunden, indem hier jede Gewalt als von einem Höheren an den Niederen verliehen gilt.

Die organische wie die hierarchische Fassung lassen dem Individuum allen Wert aus dem Verhältnis zum Ganzen kommen, ein Wert für sich selbst wird ihm abgesprochen. Einen solchen gewährt ihm erst die Fassung, die sich als die mikrokosmische bezeichnen läßt. Hier wird das Individuum aus einem bloßen Stück der Welt zum Ganzen einer Welt, zu einer eigentümlichen Konzentration der Wirklichkeit, zu einer Stätte, wo die Unendlichkeit des Lebens unmittelbar gegenwärtig ist. Das All wird damit eine Welt von Welten, es entzieht sich aller umgrenzenden Zusammenfassung. Auch dieses Bild entstammt dem spätesten Altertum, wiederum ist es Plotin, der dabei voransteht. Bei ihm zuerst erscheint mit voller Klarheit der Gedanke, daß jeder Mensch eine eigne Welt bedeute und das All eigentümlich spiegle, „jeder einzelne sind wir eine geistige Welt.“ Vom Neuplatonismus aus ist auch der Ausdruck Mikrokosmos, der bis auf Demokrit und Aristoteles zurückreicht, erst recht in Umlauf gekommen. Im Mittelalter hat namentlich die mystische Spekulation jene Gedanken festgehalten, von hier kam er durch verschiedene Zwischenglieder (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno) an die

¹ S. Cicero acad. quaest. II: dicis nihil idem quod sit aliud; Stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum etc.

² Am meisten hat dafür Plotin gewirkt.

moderne Philosophie, um in Leibnizens Monadenlehre eine präzisere Gestalt zu gewinnen. In engem Zusammenhange damit steht die hohe Schätzung von Individualität und Persönlichkeit in unserer klassischen Literatur. So führt auch hier eine fortlaufende Kette vom Ausgang des Altertums bis zur Höhe der Neuzeit.

Zwischen der organischen und der hierarchischen Fassung einerseits, der mikrokosmischen andererseits besteht ein voller Gegensatz, der einen Kampf unvermeidlich macht. Dort ist das Individuum ein bloßes Glied, hier ist es ein selbständiges Ganzes, dort hat es an den geistigen Gütern nur durch die Vermittlung einer Gemeinschaft teil, hier vermag es sie unmittelbar bei sich selbst zu erreichen. Damit muß auch der Inhalt des Lebens grundverschieden ausfallen. Dort wird zur Hauptsache die Leistung für die Gemeinschaft, hier die Entfaltung des Individuums selbst in seiner Innerlichkeit. Auch die Gemeinschaft wird hier ihre Gestalt und ihre Kraft erst von den Individuen empfangen und ihnen nie als Selbstzweck entgegentreten dürfen. Es wird aber bei solcher Befreiung das Individuum seinem Leben einen bedeutenden Inhalt vornehmlich durch ein unmittelbares Verhältnis zur Unendlichkeit, zu den schaffenden Quellen des Lebens, geben, sei es, daß sich das mehr wissenschaftlich oder mehr künstlerisch oder mehr religiös gestaltet. So verschlingt sich mit dem Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft das Problem, ob wir die Hauptaufgabe unseres Lebens mehr beim menschlichen Zusammensein oder im Verhältnis zum All zu suchen haben, ob an erster Stelle eine soziale oder eine kosmische Lebensführung zu erstreben ist. Diese Fragen durch den Wandel der Zeiten zu verfolgen, ist hier nicht wohl möglich; wenden wir uns daher sofort zur Lage und Stimmung der Gegenwart.

Es unterliegt aber unsere Zeit dem Einfluß dreier Strömungen von verschiedener Stärke und Breite: es sind das die Gesamtbewegung der Neuzeit zum Individuum, der Rückschlag des 19. Jahrhunderts zu gunsten der Gesellschaft, die Wiederbelebung des Individualismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Emanzipation des Individuums ist wohl der hervorstechendste Zug des gesamten modernen Lebens. Der Einzelne erstrebte und gewann dabei sowohl ein unmittelbares Verhältnis zur Gottheit und zum All, als eine selbständige Stellung gegenüber dem sozialen Ganzen. Allmählich hat sich das von der Renaissance und von der Reformation aus über das ganze Dasein verbreitet, sich immer tiefer

darin eingegraben, es durchgängig frischer, kraftvoller, bewegter gemacht. Wie die neue Wissenschaft in ihre aufsteigende Bahn nur gekommen ist unter Zerlegung der überkommenen Größen, wie Zeit, Raum, Masse u. s. w., in diskrete Elemente, so ist auch dem modernen Leben eine wachsende Selbständigkeit und Sonderung der Individuen wesentlich. Von der Behandlung der innerlichsten Fragen bis zu den Äußerlichkeiten von Sitte und Verkehr¹ hat sich das immer mehr durchgesetzt. Es will das keineswegs alle gegenseitige Beziehung aufheben, aber die Verbindung soll den Individuen nicht von draußen her aufgedrängt werden, sondern aus ihrer eignen Entscheidung und freien Vereinbarung hervorgehen. Noch weniger bedeutet die Individualisierung des Daseins einen Verzicht auf alle inneren Zusammenhänge. Vielmehr ist auf der Höhe der geistigen Arbeit, bei Männern wie Luther und Kant, das Selbständigwerden des Menschen gegen die Menschen nur die eine Seite des Lebensprozesses, dessen andere die unbedingte, aber freie Unterwerfung unter unsichtbare Gewalten bildet. Wer solche Männer als Verfechter bloßer Willkür lobt oder tadelt, der zeigt nur wie wenig er den Kern der Sache erfaßt hat.

Im breiteren Strome der Zeit ist die Sache minder frei von Verwicklungen und Bedenken. In Deutschland gewann die Bewegung zum Individuum seit der Sturm- und Drangzeit vorwiegend einen künstlerisch-literarischen Charakter; wie das Individuum jener Zeit sich durch künstlerisches Schaffen über den Durchschnitt hinaushob und als „Genie“ allem „Philistertum“ weit überlegen fühlte, so hat sich öfter die selbstbewußte Erhebung des künstlerischen Individuums wiederholt. So zunächst in der Romantik, welche eben darin die Größe des Menschen fand, eine Individualität zu sein (Schleiermacher), und in Überspannung dieser Denkweise das unumschränkte Recht der „unendlich freien Subjektivität“ verkündete, zugleich geneigt Kunst und Wissenschaft dem politischen Leben weit voranzustellen,² ähn-

¹ Z. B. findet Ihering (Der Zweck im Recht II, S. 439) bei der ästhetischen Gestaltung des gemeinsamen Mahles einen höchst beachtenswerten Fortschritt der modernen Zeit gegenüber der Vergangenheit in der „Erhebung vom Kommunismus zum Individualismus“. Während früher die Geräte der Tischgenossen gemeinsam waren, erhält sie heute jeder für sich allein zu ausschließlichem Gebrauch.

² Bezeichnend dafür sind die Worte Fr. Schlegels: „Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt“

liche Erscheinungen zeigt später das junge Deutschland, zeigt der heutige Individualismus. Die Hochschätzung des Individuums teilt unsere klassische Zeit, und die leitenden Pädagogen, Pestalozzi wie Herbart, übertragen diese Denkweise auf die Erziehung.¹ Aber hier strebt das Individuum nicht zur Selbständigkeit auf, um in einem Gegensatz zur Welt und sozialen Umgebung zu bleiben und sich in das Bewußtsein stolzer Überlegenheit einzuspinnen, sondern es kehrt freudig dorthin zurück, dehnt seinen Lebenskreis weiter und weiter aus, wächst schließlich in Versöhnung mit aller Umgebung zur weltumspannenden Persönlichkeit. So stellt es namentlich die geistige Art und das Lebenswerk Goethes vor Augen.

Der erste Widerstand gegen den Vorrang des Individuums entsprang dem Idealismus selbst, indem der Gedanke eines weltumspannenden, durch seine eigne Bewegung getriebenen Prozesses den Schwerpunkt des menschlichen Daseins von den Individuen in das Ganze der Menschheit verlegte. Dann aber kam der Realismus mit seiner Wendung zur anschaulichen Welt. Damit erschien eine unabsehbare Fülle von Aufgaben, deren Lösung eine Verbindung der zerstreuten Kräfte verlangte, die Menschen aus der bisherigen Vereinzelung heraus zu engerem Zusammenschluß trieb und ein Arbeiten in Reih und Glied ihnen auferlegte. Dahin wirkte das Verlangen politischer Freiheit, das Streben nach einer von eigener Kraft und Gesinnung der Bürger getragenen Ordnung, dahin die Ausbildung nationaler Kreise, die alle Individuen mit überlegener Art umspannen und zu großen Aufgaben verbinden, dahin der ungeahnte Aufschwung der Technik, der die Verkettungen der Arbeit ausdehnt und die Arbeiter fester zusammenhält, dahin endlich das moderne Wirtschaftsleben mit seinen Riesenbetrieben, seiner Erzeugung schroffer Gegensätze, seiner Ansammlung gewaltiger Massen. Auch die moderne Beschleunigung des Lebens, das Einandernäherrücken der Menschen,

der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung“.

¹ Namentlich Pestalozzi verfißt mit großer Energie die Überlegenheit des Individuellen gegen das bloß Kollektive, er spottet über „Kollektivhandlungen“, über ein „Kollektivgewissen“, über „Regimentsbekenntnisse“ und meint: „Die kollektive Existenz unseres Geschlechts kann dasselbe nur zivilisieren, sie kann es nicht kultivieren“ (Wke. XII, 154). Hier muß immer der große Einfluß Rousseau's gegenwärtig sein, der für das Ganze des Lebens zuerst den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft mit voller Klarheit herausgestellt hat.

die tausendfache Verschlingung der Lebenskreise trägt viel dazu bei, die individuellen Züge abzuschleifen und der Summierung zu Massenerscheinungen eine überwältigende Macht zu verleihen. Im Zeitalter der Presse, der Telegraphen und Eisenbahnen bildet sich rascher eine öffentliche Meinung und gewinnt sie eine größere Stärke; sie umfängt das Individuum schon in seinem Werden und läßt ihm so als eignes Werk erscheinen, was in Wahrheit die Umgebung ihm zugeführt hat.

Endlich steigert, empfangend und zurückwirkend, auch die Theorie die Abhängigkeit des Individuums. Denn die neuere Gesellschaftslehre, die „Soziologie“ (Comte, Quetelet u. s. w.), ist eifrigst bemüht, die völlige Bedingtheit des Menschen durch seine soziale Umgebung, das „Milieu“, ¹ zu zeigen; bis in seine Wünsche und Träume scheint er ihr durch das beherrscht, was die Gesellschaft an ihn bringt; selbst ein heftiger Kampf des Individuums gegen sie wurzelt schließlich in den Bedürfnissen des Ganzen und liegt damit innerhalb des Ganzen. Zugleich tritt der Begriff des gesellschaftlichen Durchschnitts, des mittleren Menschen, in den Vordergrund; es wird nachgewiesen, daß die Abweichungen des Individuums, soweit meßbar, sich innerhalb weit engerer Grenzen bewegen, als der erste Eindruck uns annehmen läßt.² So verweilt die Aufmerksamkeit weit mehr bei der Gleichheit als bei der Verschiedenheit der Individuen,³ und die Analyse des individuellen Seelenlebens, diese Stärke unserer großen Dichter, weicht der Massenbeobachtung, die sich in der Statistik ein handliches Werkzeug schafft.

¹ Milieu in präziser Zuspitzung dürfte zuerst von Lamarck in seiner Philos. zoologique verwandt sein, Comte hat es von der Zoologie der Gesellschaftslehre zugeführt, Taine aber es hier mit besonderer Vorliebe verwandt. Erst von ihm aus ist es in Deutschland zu einem Modewort geworden.

² Hierfür sei namentlich Quetelets „Anthropométrie“ erwähnt.

³ Der Gedanke der Gleichheit samt dem des gleichen Wertes und Rechtes aller Menschen hat ältere Wurzeln, zur vollen Entwicklung aber ist er erst in den letzten Jahrhunderten gelangt. Dem klassischen Altertum ist er fremd, und auch was sich zu seinen Gunsten im späteren Altertum regte, kam gegen die tatsächlichen Unterschiede der Menschen nicht auf. Die Wurzel der Gleichheitsidee liegt in der Religion, für unseren Kulturkreis im Christentum. Es war das Verhältnis zu Gott, in dem alle Abstände der Menschen verschwanden, es war die Unendlichkeitsidee, der gegenüber alle endlichen Unterschiede gleichgültig wurden. Aber Konsequenzen für das irdische Dasein wurden daraus zunächst recht wenig gezogen, und in der weiteren Geschichte des Christentums trat der Gedanke des allgemeinen Priestertums weit

Das alles war nicht bloß eine äußere Verschiebung, es war auch eine innere Wandlung des Lebens. Denn nunmehr wurde zur Hauptsache an ihm, was wir für die Gemeinschaft leisten, nicht was wir im eignen Bereiche denken und tun. Energischer wird alle Kraft zur Betätigung aufgerufen, deutlicher die Bindung des Individuums an das Ganze hervorgekehrt. Auch eine eigentümliche Gestaltung des Geisteslebens geht davon aus. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Lage wird das allübertreffende Ziel. Die Moral wird zum Wirken für die Gesellschaft, zum Altruismus, die Kunst findet keine höhere Aufgabe als die eindringliche Vergegenwärtigung der gesellschaftlichen Zustände, die Erziehung erstrebt mehr die Hebung des gemeinsamen Bildungsstandes als die Entwicklung individueller Art. Einen Zusammenhalt gibt hier dem Individuum namentlich die Arbeit, die Arbeit, welche weite Komplexe und feste Methoden entwickelt, damit aber stark genug wird, um einen Kampf mit aller Unvernunft des Daseins aufzunehmen und die Bedingungen des Daseins wesentlich zu verbessern. Daß das Ja auch ein Nein in sich trug, der Gewinn von einem Verluste begleitet war, das kam einstweilen kaum zur Empfindung.

Wirkt solches Zusammenstreben der Kräfte mit seinen engeren Verschlingungen gegen das Individuum in versteckterer Weise, so tut es offensichtlich die mächtige Verstärkung, die der Staat im Lauf des 19. Jahrhunderts erlangt hat. Am zwingendsten trieben dazu

zurück hinter dem der Hierarchie. Was von einzelnen Nebenströmungen das Mittelalter mühsam genug bewahrt hatte, das gelangte zu vollerm Durchbruch in der Reformation, und es war namentlich ihr calvinistischer Zweig, der daraus energische Folgerungen für die Gestaltung des Gemeindelebens zog. Von hier aus fand sich auch der Übergang in das politische Gebiet: unter Cromwell zuerst enthält ein Verfassungsentwurf das Verlangen des allgemeinen Stimmrechts (1647). Weiter wirkt dann für die Idee der Gleichheit die Aufklärung mit ihrer Berufung auf die allen Menschen gleiche Vernunft. So sagt z. B. Descartes (*de methodo* zu Anfang): *Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequalem in omnibus esse facile credo.* Rousseau hat endlich mit besonderer Energie den Gedanken der Gleichheit ins allgemeine Leben geworfen; der Gedanke der Menschenrechte dürfte aus Amerika stammen. Die Formel von der „Gleichheit alles dessen, was Menschen- gesicht trägt“, hat Fichte aufgebracht, s. z. B. IV, 423, VII, 573. — Das 18. Jahrhundert bringt auch die Zusammenstellung von Freiheit und Gleichheit, und zwar wohl zuerst für das Gebiet des geselligen Verkehrs. So sagt z. B. schon Montesquieu in seinen *lettres Persanes* (erschienen zuerst 1721), Bch. II: *A Paris règne la liberté et l'égalité.*

die wirtschaftlichen Entwicklungen, da ihnen gegenüber alle Anstrengung des bloßen Individuums verloren dünkte. Aber dieser Punkt ist nur der Höhepunkt einer durchgehenden Erscheinung. Es ist die wachsende Komplikation, die technischere Gestaltung der Kultur, welche mehr Ineinandergreifen der einzelnen Kräfte und mehr Organisation des Ganzen verlangt, damit aber nach einer leitenden Spitze ruft. Das erzeugte z. B. mit Notwendigkeit eine stärkere Zentralisation im Unterrichtswesen. Und es fehlte dieser Bewegung des Kulturlebens nicht die beseelende Kraft einer Gedankenwelt. Die Erhebung des Staates zum Hauptträger der Kulturarbeit entspricht der modernen Überzeugung von einem Innewohnen absoluter Vernunft in unserer Wirklichkeit; es ist kein Zufall, daß die leitenden Systematiker des Pantheismus, Spinoza und Hegel, verschiedenste Vorkämpfer der Staatsidee waren, daß Spinoza nicht bei Gott, sondern beim Heil des Vaterlandes geschworen haben wollte, Hegel aber den Staat „wie ein Irdisch-Göttliches“ verehrte. So verbünden sich gegen die Selbständigkeit des Individuums die sichtbare Macht des Staates und die unsichtbare der Gesellschaft; wer der einen entflieht oder zu entfliehen glaubt, verfällt leicht um so mehr der anderen.

Aber wie der volle Sieg leicht eine Überspannung und damit einen Rückschlag ergibt, so hat auch hier die Umklammerung des Menschen durch Staat und Gesellschaft gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts eine Neuerhebung des Individuums hervorgerufen. Was sich davon geflissen hervordrängt, ist oft unerquicklich genug, so die Selbstvergötterung unechter Genies und das Sichaufbauschen subjektiver Stimmung zu vermeintlicher Weltüberlegenheit. Aber mit der Verspottung jener Auswüchse ist nicht schon die Sache erledigt. Denn hinter allem Problematischen steckt eine Gegenwehr des Individuums und Subjekts gegen die drohende Einengung und Verkümmern; was jene Bewegung zur Gesellschaft an Begrenzungen und Verneinungen enthält, das bringt der Widerspruch jetzt zu deutlichem Bewußtsein. Eine Abschleifung der individuellen Züge, eine Gefährdung der Selbständigkeit, ein Stocken ursprünglichen Lebens und Schaffens, sie scheinen mit jener Gesellschaftskultur untrennbar verbunden. Ähnlich wie die Geschichte die Gegenwart unterdrückte, eine kleine Gegenwart aber auch in der Geschichte nichts Großes mehr sieht, so scheint die Gesellschaft mit der Verkleinerung der Individuen unvermeidlich auch bei sich selbst zu sinken. Ge-

wahren wir nicht deutlich genug, wie inmitten aller glänzenden Triumphe technischer Arbeit uns ausgeprägte Persönlichkeiten mehr und mehr entschwinden, zugleich aber das Niveau des gemeinsamen Lebens niedriger wird? Die Arbeit, der Kern der neuen Lebensgestaltung, sollte die Seele kräftigen; nun kommt zur Empfindung, daß sie mit ihrer riesenhaften Entwicklung sie schwächt, ja unterdrückt; das muß die Seele zur Gegenwehr reizen, sie der Gesellschaftskultur widerstehen und den Wert ihrer Erfolge bestreiten lassen. Zugleich sucht das Individuum sich von der gesellschaftlichen Bindung möglichst abzulösen, es will sich mit voller Freiheit entfalten und gänzlich „ausleben“, es kehrt sein Unterscheidendes hervor und strebt sich vom Durchschnitt irgend abzuheben.

Wie viel in dem allen überspannt und verkehrt sein mag, es hat eine Macht über unsere Zeit; mag es arm an positiver Leistung sein, in der Kritik ist es stark, und den Glauben an die Allgenügsamkeit einer bloßgesellschaftlichen Kultur hat es schwer erschüttert. Aber trotz solcher Erschütterung geht die Arbeit mit ihrer Richtung auf den Stand der Gesellschaft fort, so wächst ihr Druck auf das Individuum und mehr noch unsere Empfindung dafür. Demnach werden wir nach widerstreitenden Richtungen gezogen: die gesellschaftliche Kultur beherrscht unsere Arbeit, eine Individualkultur verlangt unsere Seele. Müssen wir uns solcher Spaltung wehrlos ergeben, oder läßt sich ihr widerstehen und nach irgendwelcher Einheit des Lebens streben?

β. Die Probleme der Gegenwart.

αα. Die Unzulänglichkeit einer bloßgesellschaftlichen Kultur.

Etwas anderes ist es, die Bedeutung einer gesellschaftlichen Kultur anzuerkennen, etwas anderes, in sie das ganze Dasein des Menschen zu setzen. Für das erstere wirkt in unserer Zeit das Mannigfachste zusammen. Deutlich steht uns vor Augen, wie von Anfang an der Mensch die eigentümlichen Züge seines Wesens nur in der Gemeinschaft entwickeln konnte, wie auch später alles Befinden wesentlich von der Gestaltung des Zusammenseins abhing, deutlich auch, wie die Wirkung des Zusammenseins weit tiefer in das Leben des Einzelnen und den Grund seiner Seele hineinreicht, als man früher anzunehmen pflegte. Daß der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, das hat erst jetzt seine volle Anerkennung gefunden. Aus den neuen Einsichten aber erwachsen sofort Aufgaben

fruchtbarster Art. Sind wir so sehr auf die Gesellschaft angewiesen und hängt unser Glück so sehr an ihrem Gedeihen, so wird es besonders wichtig, den Stand der Gesellschaft zu heben und alle in ihr vorhandene Kraft zur vollen Wirkung zu bringen. Der engere Zusammenschluß hat die Menschheit im Kampf gegen die Unvernunft unaufhaltsam vordringen lassen und mehr Glück in ihr Dasein gebracht, die straffere Organisation hat jedes Einzelne gehoben, das Handeln hat festere Angriffspunkte gewonnen, indem es den Hebel bei den allgemeinen Verhältnissen ansetzt, nicht auf die Zufälligkeit der bloßen Individuen angewiesen bleibt. Die engere Verbindung im unmittelbaren Zusammensein hat reiche Quellen moralischer Gesinnung erschlossen, die Teilnahme für einander gesteigert, ein Bewußtsein durchgängiger Solidarität erzeugt. Auch hat das Miteinanderarbeiten, die Notwendigkeit, sich gegenseitig zu halten und zu einander zu fügen, mehr Disziplin und zugleich mehr Mannheit und Kraft in das Leben gebracht, das in der Vereinzelung leicht verweicht.

War es bei solchen Erfolgen ein Wunder, daß die Hoffnungen und Gedanken die tatsächliche Leistung weit überflogen, daß was soviel geleistet hatte, alles leisten zu können vermeinte, daß die gesellschaftliche Lebensführung das ganze Dasein des Menschen auszufüllen und alle Wünsche zu befriedigen sich zutrauen konnte. Indem sie das versuchte, hat sie allen einzelnen Lebensgebieten eine eigentümliche Gestalt gegeben. Zum Inhalt der Ethik wird hier die Leistung für die soziale Umgebung, der Altruismus, zum Ziel der Erziehung die Bildung des Einzelnen für die Zwecke der Gesellschaft, die Kunst macht die gesellschaftlichen Zustände zum Hauptvorwurf ihrer Arbeit und will mit ihr den weitesten Kreisen dienen, die Wissenschaft sucht den Menschen nicht als isoliertes Individuum, sondern vom Ganzen der Gesellschaft her „sozialpsychologisch“ zu verstehen; selbst zum Maßstab der Wahrheit macht der Pragmatismus die Leistung für das Wohlbefinden der Menschheit. Indem in dem allen das Leben und Handeln direkter auf den lebendigen und empfindenden Menschen als Ganzes bezogen wird, scheint es eine größere seelische Nähe zu gewinnen, wird es mehr ins Unmittelbare, Frische, ja, so scheint es, Wahrhaftige gestaltet; im Hintergrunde liegen hier alle Verwicklungen der Religion wie der Metaphysik; je unsicherer die Neuzeit über diese Fragen wurde, desto willkommener muß ihr solche Befreiung sein.

Aber mag diese Bewegung noch so fruchtbare Ausblicke und Aufgaben eröffnen, nur so lange kann sie auf volle und freudige Zustimmung rechnen, als das Nein unbeachtet bleibt, das dem von ihr vertretenen Ja zur Seite geht; dieses Nein aber ist sehr bestimmter Art. Das Leben läßt sich nicht, wie es dort geschieht, gänzlich in das Verhältnis zur Umgebung, in die Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen verlegen, ohne daß zugleich die Selbständigkeit des einzelnen Punktes aufs stärkste herabgesetzt wird. Nun aber ist das Individuum die einzige Stelle, wo geistiges Leben ursprünglich aufquillt, während das gesellschaftliche Zusammensein nicht mehr als verbinden und verwerten kann. Die Freihaltung und Kräftigung dieses ursprünglichen Lebens wäre nun minder bedeutsam und eine Einengung ließe sich eher ertragen, wenn das menschliche Leben auf fester Grundlage stünde und nur eine naturgewiesene Richtung ruhig zu verfolgen brauchte. In Wahrheit steckt es nicht nur voller Probleme im Einzelnen, sondern, zwischen bloßer Natur und geistiger Welt befindlich, hat es eine durchgehende Wendung, einen Aufstieg von halbgeistiger zu echtgeistiger Lebensführung erst zu vollziehen; so liegen große Entscheidungen in ihm, die nicht ohne eine Aufrüttelung und kräftige Belebung des gesamten Seelenstandes erfolgen können, die notwendig auf eine ursprüngliche Tiefe zurückgreifen und damit auf das Individuum kommen.

Die soziale Lebensführung dagegen ist vorwiegend auf eine Verbesserung der äußeren Verhältnisse gerichtet, sie hebt und fördert, sie mildert und glättet, aber wenn sie das Leben angenehmer und freundlicher macht, am Kern wirkt sie zerstörend, indem sie den geistigen Gehalt des Lebens als ein Mittel für das menschliche Wohlbefinden behandelt. Denn unvermeidlich sinkt alle geistige Betätigung, wo sie nicht als völliger Selbstzweck behandelt wird; der Utilitarismus, welche Form er auch annehmen mag, ist ein unversöhnlicher Feind aller echten Geisteskultur. Als ein bloßes Mittel kann geistiges Leben für den Menschen nie die innere Notwendigkeit einer Selbsterhaltung erlangen, mit solcher die Seele ergreifen und sie zu ursprünglichem Schaffen treiben. Daher kann auf diesem Wege bei aller äußeren Erweiterung keine innere Erhöhung des Menschen erfolgen, hier fehlt alle Uerzeugung, alles unmittelbare Verhältnis zum All, alle innere Selbständigkeit. Ein derartiges Leben kann nie etwas wesentlich Neues bringen, nie hohe Ziele weisen, an denen sich das Dasein heben könnte, sondern es bannt den

Menschen an seine eigne Zuständigkeit und macht ihn zum Sklaven seiner selbst, es läßt ihn sein Dasein zieren und schmücken, aber es vollzieht keine gründliche Scheidung zwischen Höherem und Niederen, es vermag daher nicht den Menschen aus der Trägheit des Durchschnitts aufzurütteln, nicht der Vermengung von Natur und Geist, von Kleinmenschlichem und Allgemeingültigem kräftig entgegenzuwirken, die das gewöhnliche Dasein kennzeichnet; bei unermesslicher Emsigkeit und Betriebsamkeit fehlt diesem Leben der rechte Tatcharakter, fehlt ihm ein unerbittliches Entweder – oder, fehlt ihm ein wahrhafter Gehalt und Sinn. Dies Leben der bloßen Menschenkultur mag erträglich scheinen, solange der Blick und das Streben nur vom Einzelnen aufs Einzelne geht und von der bunten Fülle wechselnder Anregungen eingenommen wird. Aber man denke darüber hinaus und frage nach dem Ertrage des Ganzen, dann muß die Dürftigkeit, die Leere dieses Lebens augenscheinlich werden.

Wenn die Sozialkultur solcher innern Leere entrinnen zu können glaubt, so pflegt sie das in der Überzeugung zu tun, daß die Verbindung der Elemente etwas wesentlich Höheres entstehen läßt als in der Vereinzelung vorliegt; so scheint z. B. das Wohl der Gesellschaft das des Einzelnen weit zu überragen, so scheint dem Durcheinander der individuellen Meinungen gegenüber in der öffentlichen Meinung sich ein Träger der Wahrheit zu bilden. In Wirklichkeit kommt der Schein einer inneren Erhöhung nur zu stande, indem aus andersartigen Zusammenhängen Neues zugeführt wird; aus dem bloßen Durch- und Nebeneinander könnte nun und nimmer eine neue Stufe des Lebens hervorgehen; zu Unrecht wird hier, wie es freilich in der Neigung der Gegenwart liegt, Quantitatives unvermerkt in Qualitatives umgesetzt. Gibt es kein anderes Ziel als das der natürlichen Selbsterhaltung, gibt es keine geistige Wesensbildung, so kann auch die Verflechtung der einzelnen Kreise im gesellschaftlichen Zusammensein nichts wesentlich Neues entstehen lassen, auch bei größter Ausdehnung nähert sich das Nützliche und Angenehme der natürlichen Lebensstufe in keiner Weise dem Guten. Ebenso wenig ergibt die Bildung gewisser Durchschnitte der Meinungen, mögen sie sich noch so festlegen und noch so selbstbewußt auftreten, nicht die mindeste Annäherung an den Begriff einer echten Wahrheit, die alles menschliche Streben mißt. Gutes und Wahres werden immer schon vorausgesetzt, wo man glaubt, sie aus der Verbindung der Elemente ableiten zu können.

Solche Überzeugung zwingt zu starker Skepsis gegenüber der bekannten Lehre von einer Summierung der Vernunft in der Gesellschaft. Sie ist zuerst philosophisch von Aristoteles¹ vertreten. Die Gesamtheit erscheint ihm befähigter zu politischem wie zu künstlerischem Urteil als die Individuen, weil der eine dies, der andere anderes besser beurteile, im Zusammentreten aber eine gewisse Ausgleichung erfolge; auch scheint ihm das Ganze minder dem Zorn und anderen Affekten unterworfen als das Individuum. Dabei denkt er aber an den begrenzten Kreis eines Stadtstaates, den gemeinsame Überlieferungen und Ordnungen auch innerlich zusammenhalten, nicht an jede beliebige und unübersehbare Masse. So bleibt er auch in seinem Demokratismus vom Volksglauben eines Rousseau weit geschieden. — Für die Sache spricht zunächst die alte, auch Aristoteles gegenwärtige Erfahrung, daß hervorragende literarische Leistungen gewöhnlich nicht durch das Urteil der Techniker, sondern durch das große Publikum zur Anerkennung gelangt sind, nicht wegen eines moralischen Defektes jener, sondern weil sie sich zu fest in einen geschlossenen Gedankenkreis eingesponnen hatten. Die Unbefangenheit weiterer Kreise wiegt namentlich ungewöhnlichen Erscheinungen gegenüber hier mehr als die höhere technische Bildung. — Weiter steht in einer gewissen Verwandtschaft mit jener Lehre von der Summierung der Vernunft die Überzeugung, daß es eine Berufung von der Zufälligkeit der Augenblicke und der Individuen, im besonderen auch von der Enge der Parteien, an das Ganze der Menschheit gibt, das Vertrauen auf irgendwelchen Sieg des Guten auch innerhalb des menschlichen Kreises. Ohne solchen Glauben müßte ja, wer in der Minderheit ist, alles Wirken nach außen als zwecklos einstellen; so durchdringt jener Glaube namentlich das politische Streben. Auch liefert die geschichtliche Erfahrung Zeugnisse dafür genug, daß Großes zum Siege kam trotz anfänglicher schroffer Verfolgung, der Stein, den die Bauleute warfen, hat sich oft als ein Eckstein erwiesen; was anders aber war es, das dazu verhalf als das größere Ganze, die weiteren Kreise, die sich minder festgelegt hatten und neuen Anregungen zugänglicher waren? Aber solches Durchdringen des Wahren vollzog sich kaum durch eine bloße Summierung menschlicher Meinungen, sondern unter dem Zwange einer geistigen Notwendigkeit, welche jenes

¹ S. Pol. 1281b, 8, 34. Näheres s. in meinen gesammelten Aufsätzen S. 62 ff.

Höhere immer deutlicher abhob und es schließlich unwiderstehlich machte. So ist es nicht der Glaube an die Masse, sondern an eine innerhalb der Menschheit waltende geistige Notwendigkeit, welcher jene Hoffnung auf einen Sieg der Vernunft auch im Bereich des Menschen rechtfertigt. Erst in Berührung mit einer solchen geistigen Notwendigkeit und als ihre Vertreterin gewinnt die öffentliche Meinung ein gutes Recht und eine sichere Überlegenheit; sonst kann sie leicht hinter dem Stande der einzelnen Individuen zurückbleiben und weniger zur Vernunft als zur Unvernunft wirken. Es gibt Zeiten, wo der Durchschnitt den Menschen erhöht, es gibt aber auch solche, wo er ihn herabdrückt. Jedenfalls tut die bloße Masse es nicht.

Indem die Sozialkultur sich ganz und gar in das unmittelbare Dasein hineinstellt, wird sie unvermeidlich die Masse zum Hauptträger des Lebens machen, wird sie wohl oder übel der Art huldigen, mit der jene die großen Kulturfragen betreibt: hastig und aufgeregt, maßlos im Ja wie im Nein, haftend am sinnfälligen Eindruck, möglichst starke Erregung suchend, zwischen Gegensätzen hin- und hergeworfen, aller Besonnenheit und Gerechtigkeit abgeneigt. Zugleich wird das Individuum mehr und mehr zurückgestellt; selbst wo es unbestreitbar Großes wirkt, gilt es hier als ein bloßes Werkzeug der Gesellschaft,¹ als gleichgültig in allem, was es an Eigentümlichem hat. Nun hat gewiß auch die größte Leistung ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen und Zusammenhänge, alles Schaffen wächst aus einer besonderen geistigen Atmosphäre heraus, es trägt damit unvermeidlich die Färbung seiner Zeit; ein Augustin wäre nicht möglich zur Zeit Kants noch ein Kant zur Zeit Augustins, ein Goethe nicht inmitten der Kreuzzüge. Aber solche Bedingtheit anerkennen heißt nicht das Ganze für die erzeugende Kraft erklären und das Individuum zu einem seiner Besonderheit nach völlig gleichgültigen Werkzeuge machen. Bei allem inneren Zusammenhang stand das Große zum Durchschnitt seiner Zeit gewöhnlich im Verhältnis des Gegensatzes, meist hat es seine Größe in der Art entwickelt, daß es eine Notwendigkeit seines eignen Wesens dem Ganzen der Zeit gegenüber siegreich durchzusetzen wußte, siegreich nicht in der Breite des Daseins, aber siegreich in der Sphäre

¹ S. z. B. Comte, cours de phil. pos. IV, 269: Les hommes de génie ne se presentaient essentiellement que comme les organes d'un mouvement prédéterminé, qui, à leur défaute, se fût ouvert d'autres issues.

der geistigen Arbeit. Was dabei seine Leistung auszeichnet, ist vor allem das Individuelle, Unvergleichliche und Unableitbare. Nur mit Hilfe dessen ward es möglich, das Geistige, das in der Zeit sich regte und aufquoll, das aber in ihrer Breite mit Niederem und Fremdartigem untrennbar zusammenfloß, davon abzulösen und zu klarer wie kräftiger Gestalt zu bringen, es zu einer aufrüttelnden und erhöhenden Kraft zu erheben. Dabei erfuhr das Geistige selbst eine Individualisierung, welche die Geschicke der Menschheit in eigentümliche Bahnen trieb. Nirgends ist das deutlicher als auf dem Gebiete der Religion. Denn das steht wohl außer Zweifel, daß ein Augustin und ein Luther nicht bloß zusammenfaßten, was die Umgebung ihnen darbot, sondern daß sie die Probleme der weltgeschichtlichen Lage in durchaus eigentümlicher Weise gelöst und zugleich ihre geistige Art ganzen Jahrhunderten zwingend auferlegt haben. Jede Zeit von kräftigerer geistiger Regung enthält verschiedene Möglichkeiten; welche von ihnen zur Wirklichkeit wird, das hängt vor allem an den führenden Individuen. Schon das verbietet eine Konstruktion der Geschichte aus einer Formel.

War das Große einmal da, so konnte es alles irgend Entgegenkommende an sich ziehen, Aufstrebendes verstärken, Zerstreutes verbinden, eine Gesamtbewegung erzeugen. Aber es war dabei nicht ein Ergebnis der Summierung, vielmehr hat es seinerseits die Summierung erst möglich gemacht. Denn die Summierung, das Sichzusammenfinden, das den Vertretern der gesellschaftlichen Kultur als so leicht erscheint, ist in Wahrheit ein überaus schweres Problem. In einer Zeit kann viel Verschiedenes, ja Widersprechendes liegen und eine Summierung in mannigfacher Richtung, auch in sehr abweichender Höhenlage möglich sein; was an Tüchtigem an einzelnen Stellen aufstrebt, das findet sich oft nicht zusammen und ist daher für das Ganze wie verloren. Daß die Verbindung der aufstrebenden Kräfte nicht gelingen will, das kann eine Zeit mit einem schweren Druck belasten; ein solcher Druck liegt auf unserer eignen Zeit. Das eben ist das Werk der Großen, durch glückliche Ausprägung eines geistigen Charakters und mutiges Vordringen eine Summierung in bestimmter und erhöhender Richtung anzubahnen und durchzusetzen; so waren sie die Herren, nicht die Diener der Zeit. Sprechen wir von einer Goethezeit, weil in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine humane und künstlerische Denkweise in der Art Goethes massenhaft verbreitet war, oder weil seine über-

ragende Persönlichkeit Gestalten schuf und Ziele vorhielt, an denen sich minder Ausgeprägtes in die Höhe hob und zugleich miteinander zusammenfand?

Wenn dem gegenüber die Sozialkultur die Abstufungen zurückstellt und nach möglicher Gleichheit strebt, so ist gewiß die Absicht der Besten, das Gesamtniveau zu steigern, möglichst viele, möglichst alle auf die Höhe zu führen, ohne daß diese irgendwelche Minderung erfährt. Aber auch hier ist die Natur der Dinge stärker als die Absicht der Menschen. Unvermerkt wird der Stand des Aufnehmenden zum Maß der geistigen Bewegung, und es sinkt damit unvermeidlich die Höhe des Ganzen, es läßt sich die Arbeit nicht vorwiegend auf die Wirkung bei anderen richten, ohne daß sie eine Einbuße bei sich selbst erfährt. Schopenhauer teilte die Denker in solche ein, die für andere, und solche, die für sich selber denken, und erklärte nur diese für Denker echter Art; hat er damit Recht, wie wir meinen, so kann über die Gefahr einer vorwiegend auf Mitteilung und Wirkung gerichteten Arbeit keinerlei Zweifel sein; aus der Verbreiterung muß eine Verflachung werden, wenn nicht eine Uerzeugung erfolgt, welche jener die Wage hält.

Dazu gesellt sich die Neigung, sich nicht nur des Schwächeren anzunehmen, was sicherlich edel und recht ist, sondern sich möglichst auf seinen Standort zu versetzen und das Ganze des Lebens nach seinen Interessen einzurichten. Zeiten harter und weicher Denkweise pflegen miteinander abzuwechseln, heute herrscht unzweifelhaft die weiche Art und erzeugt die Neigung, den Schwachen als gut, den Starken als schlecht zu denken, daher beim Zusammenstoß jenem ohne weiteres Recht zu geben. So nimmt eine weitverbreitete Zeitströmung Partei für die Kinder gegen die Eltern, für die Schüler gegen den Lehrer, durchgängig für den Untergebenen gegen den Gebietenden, als sei alle Ordnung und alle Strenge nur ein Ausfluß selbstischer und brutaler Gesinnung. Der kantische Satz: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“ würde hier schwerlich Zustimmung finden. Auch der drohende Feminismus hängt damit zusammen, der nicht nur den Frauen zu ihrem gebührenden Recht verhelfen, sondern die Erziehung wie die ganze Kultur möglichst ihren Interessen gemäß gestalten möchte. So wird die höchst problematische „Coeducation“ vornehmlich deshalb empfohlen, damit die Frauen nur ja genau so viel und genau dasselbe erhalten wie die Männer!

Auf solchem Wege der Gleichmacherei muß die Kultur unvermeidlich ins Welke und Matte geraten, sie wird vor aller kräftigen Art und aller ausgeprägten Individualität wie vor einem Übel und Unrecht zurückscheuen, sie wird, was noch schwerer wiegt, das verlieren, was nach Goethe's Wort „niemand mit auf die Welt bringt, und worauf doch alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“: die Ehrfurcht.¹

Derartige Bewegungen in die Breite und Fläche lassen sich eine Zeit lang ertragen, der überkommene Lebensstand liefert einstweilen eine Ergänzung, für einige Zeit läßt sich ganz wohl vom erbten Kapitale zehren. Aber schließlich erschöpft sich auch das reichste Kapital, die Frage der Uerzeugung ist nicht dauernd abzuweisen; sobald sie aber erscheint, werden die Schranken der gesellschaftlichen Kultur unverkennbar. Die gesellschaftliche Kultur konnte das Geistesleben auf den Menschen nicht stellen, ohne ihn innerlich zu erhöhen; sie konnte der Gesellschaft die höchsten Güter nicht anvertrauen, ohne mehr aus ihr zu machen. Aber mit eignen Mitteln kann sie eine solche Erhöhung nicht bewirken, vielmehr zerstört sie mit der Schwächung und Stagnation des Geisteslebens die Bedingungen echter Größe und kann daher nicht verhindern, daß eine bloße Menschen- und Massenkultur eine wesenhafte Geisteskultur überflutet und unterdrückt.

Treten nicht schon heute solche Erfahrungen deutlich und schmerzlich hervor? Würden wir unsere eigne Zeit von innen her und im Ganzen sehen, wie hervorragende Geschichtsschreiber uns frühere Zeiten sehen lassen, so möchte sich inmitten alles Glanzes einer Außenkultur ein bewegendes Bild vor Augen stellen. Die Menschheit wollte durch einen engeren Zusammenschluß und eine vollere Entfaltung der Kräfte das Leben erhöhen, sie dünkte sich stark genug, alles Geistesleben selbst zu erzeugen, in rastlosem Wirken wollte sie einen Turm bis zum Himmel führen. Nun aber erfährt sie bei allen äußeren Triumphen einen inneren Niedergang,

¹ Der kräftige Widerspruch gegen die Mattheit und Schlaffheit jener Gleichmacherei ist es vornehmlich, welcher Nietzsche Macht über die Seelen gibt. „In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, — darum braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden“. (Also sprach Zarathustra.)

ja sie vermag sich selbst nicht mehr zusammenzufinden, sich selbst zu verstehen, es droht ihr ein innerer Zerfall. Überall Gegensatz und Streit, eine wachsende Leidenschaft des Kampfes, eine Auflösung in Parteien, ein Entschwinden gemeinsamer Ideen und Ziele. Wo wir unter Zurückstellung aller Weltprobleme bei uns selber einig werden wollten und von solcher Einigung die schönsten Früchte hofften, da ist eine Sprachverwirrung erfolgt, und wir werden immer mehr der Zerstreuung und Zerstückelung verfallen, wenn es nicht gelingt, jener Bewegung Einhalt zu gebieten, das menschliche Dasein wieder in größere Zusammenhänge zu stellen und ihm einen festeren Grund zu geben.

Bis dahin beschäftigte uns das Problem der Sozialkultur überhaupt, es sei nun auch mit einigen Worten der Stellung des Staates im modernen Geistesleben gedacht. Die stärkere Machtentwicklung des Staates steht heute uns allen vor Augen, und es drängen namentlich die sozialen Verwicklungen zu noch weiterer Steigerung; damit aber erwächst die Gefahr, daß mehr und mehr das ganze Geistesleben unter den Einfluß des Staates gerät und seine Stempelung erfährt, und diese Gefahr, die Gefahr eines Politismus, wir wir sie nennen möchten, ist nicht gering anzuschlagen. Die leitende Idee des Staates ist und bleibt die Entwicklung der Macht; nun ist die Macht keineswegs, wie wohl gesagt ist, an sich etwas böses, aber sie ist sittlich indifferent, sie kennt kein höheres Ziel als sich selbst. Sie hat aus ihrer Natur das Streben, alle geistige Betätigung als ein bloßes Mittel für ihre Zwecke zu behandeln, sie anerkennt keine Selbständigkeit anderer Lebensgebiete. Wenn aber diese Gebiete vor allem daraufhin angesehen und danach gemessen werden, was sie für das staatliche Leben leisten, so verlieren sie ihren Selbstwert und müssen zugleich an der Ursprünglichkeit ihres Schaffens schweren Schaden erleiden. Zugleich muß bei einer Beherrschung des ganzen Lebens durch die Staatsidee die eigne Art und die freie Bewegung des Individuums aufs stärkste eingeengt werden. Wenn der Mensch sein Sinnen und Denken vor allem darauf richtet, einen Platz im Staatsgefüge zu erringen und in diesem weiter zu kommen, wenn sein Wert daran hängt, was er in ihm bedeutet und leistet, so wird damit der Schwerpunkt seines Lebens nach außen verlegt, die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Lebens muß unvermeidlich Schaden erleiden. Ob das Gefüge des Staates mehr demo-

kratischer oder aristokratischer Art ist, besagt dabei wenig. Wie politische Größe mit geistiger Unproduktivität Hand in Hand gehen kann, dafür liefert die römische Geschichte das schlagendste Beispiel. Denn höchst merkwürdig ist und bleibt es, daß bei so viel politischer Kraft, Weisheit und Disziplin jenes Volk nicht einen einzigen großen philosophischen Gedanken, nicht eine einzige große künstlerische Tat aus eignerem Vermögen hervorgebracht hat.

Auch wir Deutschen müssen der Gefahren eingedenk sein, welche unsere Entwicklung bei diesem Probleme mit sich bringt. Jene alles zurückdrängende Macht der Staatsidee, jener Politismus, tritt uns namentlich im preußischen Staat entgegen. Gewiß war eine zeitweilige Unterordnung aller Aufgaben unter die Staatsidee eine zwingende Notwendigkeit, wenn dieser Staat seine große weltgeschichtliche Aufgabe lösen sollte; dabei hat sich hier der Gedanke der Macht aufs engste mit dem der Pflicht verbunden und damit innerlich veredelt. Die Verbindung beider Ideen hat herrliche Leistungen hervorgebracht, die das Deutschland der Gegenwart erst haben entstehen lassen. Aber alles dies darf die Gefahr einer geistigen Unproduktivität, auch eines Einschnürens der Individuen, einer typischen und schablonenhaften Gestaltung des Lebens nicht übersehen lassen. Geistiges Schaffen und ursprüngliche Lebensführung wollen schlechterdings als Selbstzwecke behandelt sein, der Politismus aber, mag er noch so veredelte Formen annehmen, mit seinem Utilitarismus setzt sie unvermeidlich zu bloßen Mitteln und Werkzeugen herab.

ßß. Die Unzulänglichkeit einer bloßen Individualkultur.

Die Gegenbewegung gegen die gesellschaftliche Kultur, die das moderne Individuum vollzieht, entsprang zunächst weniger einer Sorge um den geistigen Gehalt des Lebens, als sie die Schädigungen abwehren wollte womit das Vordringen jener Kultur das Individuum bedrohte; doch standen tiefere Probleme im Hintergrunde und verschärften den Gegensatz. — Die gesellschaftliche Kultur behandelt das Individuum als ein Stück ihres großen Räderwerkes, sie schätzt es lediglich nach seinen Leistungen, sie muß es für ihre Zwecke vielfach beengen und einschränken. Dazu wirkt sie mit ihren Verzahnungen der Elemente, mit ihrer Anhäufung von Massen, ihrem lauten und fabrikmäßigen Getriebe übermächtig zur Unterdrückung und Abschleifung der individuellen Züge, sie gewährt keine stille

Ruhe zur Bildung eigentümlicher Art, sie erzeugt gewisse Durchschnitte, die sich selbst zum Maßstab für Gut und Böse, für Wahr und Unwahr machen. Gegen solche Bindung und Gleichmachung erhebt sich schließlich das Individuum kräftigerer Art und tritt dafür ein, daß keineswegs der Mensch in das Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung aufgeht, daß vielmehr das Beste an ihm: die Einheit und die Innerlichkeit des Lebens, jenseit jenes Verhältnisses liegt. Dabei kann es das Zeugnis der Weltgeschichte dafür anrufen, daß alle vorwiegend gesellschaftliche Gestaltung der Kultur eine Veräußerlichung und Mechanisierung bewirkte, und daß es keineswegs bloß ein trotziges Selbstgefühl der Individuen, sondern das unabweisbare Verlangen nach mehr Seelenhaftigkeit des Lebens war, was einen Bruch damit erzwang. Namentlich auf dem Gebiet der Religion bringt die gesellschaftliche Gestaltung zur Kirche unvermeidlich die Neigung mit sich, die Leistung (Gottesdienst, fromme Werke, korrekte Bekenntnisse, überhaupt die sog. religiösen Verpflichtungen) vor die Gesinnung, vor das persönliche Leben, vor das Beisichselbstsein des Innern zu stellen; so hat das eigenste Interesse der Religion immer von neuem einen Kampf gegen die Kirche nötig gemacht.¹ Zu solcher Verfechtung der Selbständigkeit des Individuums gesellt sich ein flammender Protest gegen die gleichförmige und schablonenhafte Gestaltung der Kultur, womit die Gesellschaft das Leben bedroht. Sind die Durchschnitte, die dabei entstehen, nicht recht geringer Art, und führen sie nicht leicht zur Festlegung des Lebens auf einer nicht beträchtlichen Mittelhöhe? Sind nicht in Wahrheit geistige Kraft und edle Gesinnung selten, und bedürfen sie nicht zu ihrer Ausbildung voller Freiheit, zu einer Wirkung auf das Ganze aber einer scharfen Ausprägung und sicheren Befestigung in kleinen Kreisen einer engeren Jüngerschar? So gab es keinen wesentlichen Fortschritt der Kultur ohne eine Scheidung der Menschheit, ein Höheres mußte vorausgeworfen werden, um das übrige nach sich ziehen zu können, eine Feuersäule mußte dem großen Haufen voranleuchten und ihm den Weg durch die Wüste zeigen. Trotz aller Bedenken und Verwahrungen ist immer wieder ein Gegensatz esoterischer und exoterischer Lebens-

¹ Beim Begräbnis eines Zentrumsführers wurde seitens eines hohen Prälaten rühmend hervorgehoben, der Verewigte habe die Sorge für seine Seele gänzlich den Händen der Kirche überlassen. — Ist es nicht entsetzlich, daß eine derartige innere Preisgebung des Lebens auch noch belobt wird?

führung entstanden, auch die radikalste politische Verfassung hat die Bildung schroffer sozialer Unterschiede nicht verhindert, ja bis in die Äußerlichkeiten des Anstandes und der Sitte ist, wie einmal die Menschen sind, der Ehrgeiz, es Höherstehenden gleichzutun, eine unentbehrliche Triebkraft der Bewegung. Und bleibt nicht für jeden Einzelnen alle geistige Tätigkeit matt und wie von außen angeweht, wenn sie sich nicht mit seiner individuellen Art verflucht und damit selbst individuell gestaltet, wenn er nicht bei ihr um sein eignes Wesen kämpft? Bilden heißt scheiden, differenzieren, individualisieren; so war die Scheidung überall ein unentbehrliches Mittel für Bewegung und Weiterkommen.

Aus solchen Erwägungen gehen die Individuen von der Abwehr zum Angriff vor und rücken der gesellschaftlichen Kultur ihre Schranken deutlich vor Augen. Der Mensch, als denkendes Wesen, ist eines unmittelbaren Verhältnisses zur Wirklichkeit fähig, er ist kein bloßes Glied einer Verkettung, er kann sich der Unendlichkeit gegenüberstellen und mit ihr ringen, er wird der Enge der bloßen Zuständlichkeit bewußt und kann von ihr zur eignen Wahrheit der Dinge streben. Gewiß stößt solches Streben auf Hemmungen über Hemmungen, aber schon als Streben erweist es eine Überlegenheit des Menschen über den Kreis der bloßen Gesellschaft. Ist es nun nicht ein Widersinn, einem solchen Weltwesen das Geistesleben erst durch die Gesellschaft vermitteln und es dabei an das Maß dessen binden zu wollen, was der Zusammenschluß der Kräfte an Geistigkeit erreicht hat? Soll das Wesen, das aus seinem Grundverhältnis zur Geisteswelt einen unendlichen Wert besitzt, sich seinen Wert erst von menschlicher Schätzung zusprechen lassen, soll es von Gnaden der Menschen leben und damit alle Unabhängigkeit der Gesinnung verlieren? Soll der Mensch sich einer Wahrheit, ja einer geistigen Existenz erst froh und sicher fühlen, nachdem die Gesellschaft sie ihm mit Brief und Siegel verbürgt hat? Soll die Erzeugung geistiger Güter, wenn nicht auf dem Markt des Lebens, so doch für ihn erfolgen, und sollen damit jene Güter zu bloßen Marktwaren sinken?

In dem allen erscheint das Individuum, d. h. das geistig bewegte Individuum, als der Vertreter der Geisteskultur gegenüber einer bloßen Menschenkultur, einer inneren Unendlichkeit gegen alle äußere Begrenzung, es erscheint als eine Kraft, die der Verflachung widersteht, aus der Erstarrung aufrüttelt, notwendige Ziele vorhält, das menschliche Streben immer neu auf seine wahren Grundlagen

zurückführt. Und wenn solche Schätzung des geisterfüllten Individuums notwendig eine Abhebung vom gesellschaftlichen Durchschnitt mit sich bringt, so wird sie auch die diesem Durchschnitt eigne Unduldsamkeit gegen alles irgend Überragende mit sicherem Stolz abweisen. Es gibt einen gemeinen Neid und Haß des Mittelmäßigen gegen das Höhere als gegen eine Überschreitung und Herabsetzung der eignen Dürftigkeit; dies Höhere wird leidlich geduldet nur dann, wenn es sich bescheiden duckt, für sein Dasein höflichst um Entschuldigung bittet, alle Äußerung des Kraftgefühls behutsam unterdrückt. Daher steht die Tugend der Bescheidenheit beim Philistertum so hoch in Ehren. Nahe verwandt ist dem das Unterordnen des Verschiedenartigsten und Verschiedenwertigsten unter die gleichen Begriffe, das Operieren mit nichtssagenden Schablonen von Lob und Tadel, jene laue und matte Art, die keiner kräftigen Liebe und keines kräftigen Hasses fähig ist, der Licht und Dunkel in einen grauen Nebel zusammenfließen. Demgegenüber zur Kräftigung des Empfindens, zur 'Schärfung des Urteils, zur Scheidung der Geister zu wirken, das ist ein gutes Recht, ja eine heilige Pflicht des Individuums.

Freilich kann das Individuum in rechtem Sinne überlegen nur werden, wenn es eine Geisteswelt hinter sich hat und aus ihrer Kraft zu schöpfen vermag. Dies aber ist keineswegs die Meinung des modernen Individualismus, wie er sich im Durchschnitt ausnimmt. Er stellt das Individuum gänzlich auf sein unmittelbares Dasein und heißt es von da das Leben gestalten; er ist besonders beflissen, alle unsichtbaren Zusammenhänge zu lockern, nicht nur die Bindung an Menschen, sondern auch die an eine Geisteswelt abzustreifen. So verbleibt ihm nichts anderes als der unmittelbare seelische Zustand, das subjektive Befinden; indem dies zum Kern alles Lebens wird, verschmilzt der Individualismus mit dem Subjektivismus. Augenscheinlich entsteht damit eine gewisse Art von Wirklichkeit. Jene Zuständlichkeit läßt sich fixieren und steigern, Eigentümliches vermag sich schrankenlos auszubilden, Leben immer neu aufzuquellen, sein Stand sich unablässig zu verändern. So eine große Leichtigkeit, Frische und Flüssigkeit, das Leben scheint hier ganz auf sich selbst gestellt, und bei solcher Freiheit feiner, zarter, intimer geworden als irgendwo sonst. Auch der Begriff der Wahrheit verliert seine sonstige Schwere und Starrheit. Denn als wahr gilt nunmehr nur das, was die Seele des Einzelnen erlebt und was sie eben jetzt erlebt; so weicht der Begriff einer einzigen Wahr-

heit dem unzähliger Wahrheiten, jeder Mensch hat hier seine eigne Wahrheit. Eine besondere Freude und Bewußtheit gibt dem der Kontrast zur Gesellschaft, deren Einrichtungen und Anordnungen dem Lebensgefühl des Individuums oft widerstreiten; so heißt es denn demgegenüber das Leben stets in Freiheit und Fluß zu erhalten, das Eigentümliche möglichst zu stärken und deutlich hervorkehren.

Das alles konnte aber den Stand einer formlosen Erregung und unklaren Bewegung nicht überschreiten ohne sich irgend in geistige Arbeit umzusetzen, es fand solche Umsetzung durch die Wendung zur Kunst und Literatur. Die Kunst in ihrer mannigfachen Verzweigung wird hier zum Hauptmittel, das sonst unstet wogende und wallende Leben irgend zu fassen und festzulegen, durch die Fassung aber es zu verstärken, es bei sich selbst voll durchzubilden und nach außen hin unabhängig zu machen. Konzentration des Lebens in sich selbst und Steigerung seiner Kraft, das wird damit zur Hauptaufgabe der Kunst. Sie wird die Seele einer individuell-aristokratischen Kultur, die sich als die vornehmere einer praktisch-sozialen weit überlegen fühlt; die Kunst kann das werden, weil sie selbst über aller bloßen Zweckmäßigkeit liegt und den Menschen vorwiegend auf sein individuelles Vermögen stellt, weiter aber deshalb, weil sie aus aller Verworrenheit und Vergriffenheit des Durchschnittslebens die einfachen Grundzüge menschlichen Seins heraussehen, Ewigjungen in ihm ergreifen und es damit aus aller Erstarrung im Konventionellen aufrütteln kann.

Leicht überträgt sich aber solche Abstufung des Lebens auf das Bewußtsein der Individuen und gerät dabei rasch auf eine abschüssige Bahn. Nicht nur, wer an der neuen Art mit eignem Wirken teilnimmt, sondern auch, wer sich bloß dazu bekennt, glaubt sich der übrigen Menschheit und der gesellschaftlichen Kultur überlegen; es entsteht eine Neigung, den Abstand hervorzukehren, das Gegenteil des Landläufigen zu tun, in der Absonderung ein Gefallen, ja eine Größe zu suchen. Und zugleich greift der Anspruch um sich, unbekümmert um alles, was da gilt, um Sitte und Gesetz, die eigne Art nach Lust und Laune zu entfalten, sich rücksichtslos „auszuleben“. Die Individualkultur mag das alles nicht wollen, unter menschlichen Verhältnissen ist solche Folge schwer zu vermeiden.

Derartige subjektivistische Strebungen und Stimmungen spielen

bekanntlich eine große Rolle in der neuesten Gestaltung des Lebens. Neu ist dabei freilich nur der Name, die Sache ist alt, uralte. Denn wie in periodischer Wiederkehr kommen immer wieder Lagen, wo das unmittelbare Lebensgefühl von der dargebotenen Kultur nicht befriedigt war und nun als Hülfe und Heil die völlige Emanzipation des Individuums verkündet wurde, wo seine unmittelbare Empfindung, sein selbstgefundenes Urteil, sein künstlerischer Geschmack eine Wendung zum Besseren bringen sollte. Wer Platos Gorgias kennt, der kennt auch die nahe Verwandtschaft der Sophisten mit den heutigen Subjektivisten; in Deutschland brachte zuerst die Geniezeit, die Vorläuferin der klassischen Literaturepoche, eine derartige Emanzipation des Einzelnen; damals waren „Genie“, „Kraftgenie“, „Originalgenie“ Modewörter wie heute „Übermensch“; auch „schöne Seele“ steht in Verwandtschaft mit dieser Bewegung.¹ Dann kam eine neue Welle in der Romantik, deren nahe Verwandtschaft mit dem ästhetischen Subjektivismus der Gegenwart deutlich zutage liegt.

Das Ganze gerecht zu beurteilen ist schwer, weil es sich offenbar um eine Übergangserscheinung handelt, die um so mehr Vernunft und Recht besitzt, je mehr sie sich weiteren Zusammenhängen einfügt und über sich selbst hinausweist, die um so mehr ins Unrecht gerät,

¹ Über das Aufkommen und die Schicksale des Ausdrucks Genie handelt in mustergültiger und erschöpfender Weise Hildebrand in Grimms deutschem Wörterbuch. Hinzufügen möchten wir nur eine Stelle aus dem kürzlich veröffentlichten Briefwechsel zwischen Goethe und Lavater, die für die schärfere Abgrenzung von „Genie“ gegenüber „Talent“ von Bedeutung ist. Goethe schreibt (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 16, S. 125) 24. Juli 1780: „Bei Gelegenheit von Wielands Oberon brauchst du das Wort Talent, als wenn es der Gegensatz von Genie wäre, wo nicht gar, doch wenigstens etwas sehr subordiniertes. Wir sollten aber bedenken, daß das eigentliche Talent nichts sein kann als die Sprache des Genies.“ Lavater antwortet darauf (unterm 5. August 1780) mit einer längeren Auseinandersetzung über den Unterschied von Talent und Genie (S. 130ff.), woraus nur folgendes angeführt sei: „Nur Ein Wort von Talent und Genie. Zwei Worte, die ihrem Sinn und Gehalte nach ungefähr so verschieden sein mögen wie schön und erhaben. Talent, mein' ich, macht mit Leichtigkeit, was tausend andere nur mit äußerster Mühe und Langsamkeit machen können; oder es macht mit Frohmuth und Grazie, was andere nur gerecht und korrekt machen; Genie macht, was niemand machen kann. Alle Werke des Talent's erregen bewunderndes Wohlgefallen; Genie erweckt Ehrfurcht, erregt ein Gefühl, das der Anbetung nahekommt.“ — Über „schöne Seele“ bringen die beste Aufklärung die neuesten von Ippel besorgten Auflagen von Büchmanns Geflügelten Worten.

je starrer sie sich festlegt und in sich selber einspinnt. Dazu verhindert hier die Verpönung aller bindenden Normen alle scharfe Scheidung zwischen Höherem und Niederem, zwischen geistiger Notwendigkeit und menschlicher Willkür, bunt wirbelt Mannigfachstes durcheinander, kaum vermeidlich ist die Gefahr, in Anerkennung des Höheren nachgiebig gegen das Niedere, in Abwehr des Niederen ungerecht gegen das Höhere zu werden. Trotzdem läßt sich auf irgendwelche Würdigung nicht wohl verzichten.

Warum kann eine auf das bloße Individuum und seine Zuverlässigkeit gestellte Kultur nicht genügen? Aus zwei Hauptgründen nicht: 1. weil das Individuum des unmittelbaren Daseins — und das allein steht hier in Frage — weder unabhängig noch selbstgenügsam ist, 2. weil das von ihm entwickelte Leben um so leerer und hohler wird, je mehr es seine Folgen hervortreibt. — Das empirische Individuum ist in Wahrheit alles eher als unabhängig. Denn Vererbung, Umgebung, Erziehung bedingen es nicht nur aufs mannigfachste, sie scheinen es gänzlich hervorzubringen; sie flechten ein so dichtes Netz, daß ihm weder List noch Gewalt entinnen kann. Sicherlich reicht diese Bindung auch in jenes Innerste der Seele, das der Individualismus für völlig freischwebend ausgibt. Jedenfalls ist es nicht deshalb schon frei, weil der unmittelbare Eindruck keine Bindung empfindet. Denn mag sich der Individualist der Welt noch so keck entgegenwerfen und sich völlig von ihr abzulösen scheinen, er bleibt doch im Schatten und Bannkreis dieser Welt. Seine vermeintliche Unabhängigkeit ist gewöhnlich nur eine andere Art der Abhängigkeit, eine indirekte Abhängigkeit. Der Individualist ist geneigt, das Gegenteil dessen zu sagen und zu tun, was die Umgebung sagt und tut, so ist es diese, welche ihm die Richtung vorschreibt; die Kette ist nicht zerbrochen. Der Individualist fühlt sich der Umgebung überlegen, aber den Abstand ermessen und genießen kann er nur, sofern er die anderen im Auge behält; so bleibt er auch hier an sie gebunden. Er wonnt im stolzen Gefühl der Unabhängigkeit, aber er muß dabei unablässig die anderen als Zuschauer und Bewunderer solcher Größe denken. Das Leben kommt also nicht zu einer festen Ruhe und einem freudigen Schaffen bei sich selbst, es steht nicht auf seinen eignen Notwendigkeiten. So kann es die Beziehung zum Menschen nicht aufgeben, so muß es vom Kontraste leben, vom Kontraste zehren, so überwindet es nie den Stand einer inneren Abhängigkeit.

Auch gerät bei solcher Wendung das Bewußtsein der Größe in Gefahr, einen Zusatz von Eitelkeit aufzunehmen. Starke Unterschiede des Lebens und Wesens sind da, der Grad der Belebung der Geistigkeit zeigt weiteste Abstände, die ordinäre Gleichmacherei, deren Stumpfheit alles zusammenwirft, wird mit Recht verworfen. Auch sei ja nicht die Individualität irgend verdunkelt oder abgeschwächt! Denn sie ist dem geistigen Schaffen zu seiner vollen Wahrheit und Durchbildung unentbehrlich; gelangt es an der einzelnen Stelle nicht auf den Punkt seiner eigentümlichen Stärke, wo es vollauf seine eigne Natur entfaltet, so wird es nie der Widerstände Herr werden. Aber in dem allen muß eine überlegne Notwendigkeit des Lebensprozesses walten, ein geistiger Zwang den Menschen treiben und leiten; nur dann verbleibt die Sache gesund und wahr. Sie verfällt sofort ins Künstliche und Ungesunde, wenn das Individuum darauf ausgeht, sich möglichst an jeder Stelle individuell und groß zu zeigen, wenn es den Abstand geflissentlich hervorkehrt, wenn es gar zur Sache reflektierenden Genusses macht, dessen Ausführung reine Hingebung und selbstlose Liebe verlangt. Jedes Zurücktreten hinter die Sache, jedes Aufkommen eitler Selbstbespiegelung schwächt die geistige Kraft und lockert den Zusammenhang mit den inneren Notwendigkeiten, an dem alles Gelingen liegt. „Originalität muß man haben, nicht danach streben“ (J. Burckhardt).

Gewiß kämpft unter der Fahne des modernen Individualismus vieles, was solchen reflektierenden Subjektivismus mit seinem epikureischen Selbstgenusse weit überragt; namentlich läßt sich der Ernst und der Eifer der modernen bildenden Kunst, sowie die unverkennbare Größe ihrer Leistung nur verstehen aus dem Erscheinen neuer sachlicher Aufgaben, frischer Antriebe des Schaffens, welche der Wirklichkeit neue Seiten abgewinnen und ein innerlicheres Verhältnis zu ihr eröffnen. Aber je bedeutender die Arbeit, desto mehr versetzt sie in innere Zusammenhänge und Notwendigkeiten, unterwirft sie das Schaffen einer überlegenen Wahrheit, befreit sie vom bloßen Subjektivismus und Individualismus. Unvermerkt wird hier aus einem Individuum gegenüber der Geisteswelt ein Individuum mit der Geisteswelt; einem solchen aber kann der heutige Sturm und Drang nur einen Übergang zu einer höheren Stufe der Wahrheit bedeuten.

Ähnlich bewahrt auch bei der Frage des Lebensinhalts den reinen Individualismus und Subjektivismus nur eine unablässige Ergänzung vor unerträglicher Leere. Streng genommen muß er die

Seele in lauter einzelne Vorgänge, schließlich in bloße Stimmungen auflösen, die in rascher Flucht einander jagen und vertreiben. Da jeder Augenblick genau so viel Recht wie der andere hat, so hätte jeder seine eigne Wahrheit; was dabei zunächst ein Gewinn scheinen mag, das stellt sich schließlich als ein schwerer Verlust heraus. Das menschliche Leben erschöpft sich keineswegs ganz in lauter einzelne Augenblicke. Die Augenblicke mit ihren Erlebnissen versinken nicht völlig, sie kehren zurück, sie stellen sich uns vor die Seele; so muß der Mensch sie vergleichen und verbinden, sie beurteilen und messen, so steht er über den bloßen Augenblicken. Daher muß er auch das Unwahrwerden dessen erleben, was ihm heute als wahr gilt, daher empfindet er die Flüchtigkeit und Nichtigkeit des ganzen Getriebes, daher überzeugt er sich, daß eine Wahrheit für gestern oder heute überhaupt keine Wahrheit ist, daß sein Leben alle und jede Wahrheit verliert, wenn es an die bloßen Augenblicke gebunden bleibt. Gibt es etwas, das mehr ermüdet und tiefer niederdrückt, als der unablässige Umschlag der Meinungen und Stimmungen, das eifrige Verketzern dessen, was eben noch begeistert verehrt wurde, die Herabsetzung aller geistigen Bewegung zu einer Sache bloßer Laune und Mode?

Der Individualismus möchte dem menschlichen Leben zur vollen Entwicklung seiner Kraft verhelfen und ihm möglichst den Charakter der Größe geben. Das ist ein Streben, das sich vollauf verstehen und würdigen läßt. Steht der Mensch an einem Wendepunkt des Alls, beginnt in ihm eine höhere Stufe der Wirklichkeit, so gilt es dies Höhere zu ergreifen und gegen allen Widerspruch des Alltages durchzusetzen, es gilt, um mit Marc Aurel zu sprechen, wie auf einem Berge zu leben. So hat sich von alters her, wo immer der Abstand zwischen den Forderungen des Geisteslebens und der Durchschnittslage der Menschheit zur deutlichen Empfindung gefangte, mit zwingender Notwendigkeit der Gedanke einer höheren Art des Lebens, einer inneren Größe des Menschen entwickelt; er läßt sich von der Höhe der griechischen Kultur durch mannigfaltigste Wandlungen hindurch bis zur Gegenwart verfolgen.¹ Aber wird der moderne Indi-

¹ Eine solche Verfolgung des Problems durch die verschiedenen Zeiten hindurch wäre eine anziehende Aufgabe. Den wissenschaftlichen Ausgangspunkt würden dabei die eindringenden Untersuchungen des Aristoteles über den Großgesinnten (μεγαλόψυχος) bilden. Hier sind die Begriffe noch mitten im Fluß, der Gedanke einer Größe innerhalb des menschlichen Kreises ver-

vidualismus zu einer wahrhaftigen Größe gelangen, wenn er alle inneren Zusammenhänge und damit alle Möglichkeit einer Erweiterung des Menschen zu einem Weltwesen aufgibt? Es gibt kaum einen härteren Widerspruch, als den Menschen zu einer überlegenen Innerlichkeit führen zu wollen und zugleich eine selbständige Innenwelt schroff und erbittert zu bekämpfen. Mag der heutige Stand der Religion, die ja an erster Stelle jene selbständige Innenwelt vertritt, vielfach unerfreulich sein, wir sollten doch als freie Menschen unsere Begriffe und Überzeugungen von höchsten Dingen nicht nach dem bilden, was die Umgebung uns zuführt, sondern nach dem, was die Notwendigkeit des eignen Lebens verlangt. Ohne eine Umkehrung der ersten Lage, ohne Metaphysik gibt es keine selbständige Innenwelt, keine wahrhaftige Größe des Lebens. Wo immer daher aus dem Gemenge des modernen Lebens Gestalten merklich hervorragen, da ist eine Wendung zur Metaphysik mit im Spiel. So z. B. bei Nietzsche. In seinen Begriffen hat er alle Metaphysik nachdrücklichst bekämpft, in seinen Stimmungen wirkt eine völlig andere Welt als die des nächsten Anblicks, und eben als künstlerischer Bildner dieser Welt, als Metaphysiker der Stimmung, hat er die hinreißende Gewalt über die Gemüter gewonnen. Ähnlich geht es der gesamten modernen Strömung zur Romantik. Die bloße Stimmung aber reicht nun und nimmer aus, eine Größe gegenüber den verflachenden und niederdrückenden Wirkungen der Umgebung auszubilden und durchzusetzen, sie gibt nur eine Größe der Meinung, nicht der Wirklichkeit. Aus nichts läßt sich nichts bauen, und die bloße Stimmung hat nichts hinter sich.

Nicht anders steht es mit dem Verlangen nach Kraft. Ja gerade heute bedürfen wir gegenüber schweren Verwicklungen und großen Aufgaben des Gesamtlebens viel Kraft, mehr Kraft, als die bloßgesellschaftliche Kultur zu bereiten vermag, aber durch ein bloß-

wandelt sich fast unvermerkt in den einer Größe im Gegensatz zu allem Menschlichen. Die alte Welt denkt bei der Größe namentlich an eine dem menschlichen Getriebe überlegene Ruhe und Selbständigkeit, die Neuzeit mehr an ein überlegenes Leistungsvermögen und eine geistige Schöpfungskraft; so auch hier der Gegensatz der Ideale von Beharren und Bewegung. Das viele Gerede von Größe dürfte namentlich aus der Zeit Ludwigs XIV. stammen, wenigstens berauschen sich die Schriftsteller jener Zeit besonders an jenem Begriffe. Die bedeutendste neuere Untersuchung über historische Größe dürfte die von Jakob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ sein.

subjektives Sichemporheben, ein Sicheinreden der Kraft, ein Sichdistanzieren von den anderen Menschen kommen wir nun und nimmer zu wahrhafter Kraft. Die eigne Erfahrung der Gegenwart zeigt das deutlich genug. Mehr reden von Kraft, als wir es heute tun, läßt sich schwerlich; sind wir dadurch kräftig geworden, zeigt unser literarisches und unser politisches Leben eine Fülle starker, selbstwüchsiger, ausgeprägter Persönlichkeiten, eine Fülle großer, erhöhender Schöpfungen?

γγ. Die Notwendigkeit einer inneren Überwindung des Gegensatzes.

Wenn weder die bloßgesellschaftliche noch die individualistische Kultur den Aufgaben gewachsen ist, wenn keine von beiden dem Leben einen wesenhaften Inhalt gibt, und wenn zugleich außer Zweifel steht, daß nur eine klägliche Stumpfheit einen direkten Kompromiß zwischen beiden versuchen, das Leben zwischen hier und dort verteilen kann, so müssen wir unbedingt dem Gegensatz überlegen werden. Individuum und Gesellschaft sind notwendige Seiten und Erscheinungsweisen des Geisteslebens, zu seiner Ursprünglichkeit bedarf es der Individuen, zu seiner Befestigung der Gesellschaft; Individuum und Gesellschaft aber ziehen ihre Kraft und Wahrheit nicht aus sich selbst, sondern aus den geistigen Zusammenhängen, die sie umfassen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird sich auf dem Boden der Geschichte verschieden gestalten; die Gesellschaft hat für sich den Zug des Lebens, wo es nach Auflösungen und Erschütterungen vor allem einer Befestigung bedarf, wie z. B. beim Ausgang des Altertums. Was damals auch die kräftigsten Individuen zwingend zur Anlehnung an die Gemeinschaft trieb, das stellt uns Augustin mit voller Klarheit vor Augen. Die Bewegung zum Individuum erhält dagegen die Oberhand, wo frisch aufstrebende Kräfte die überkommenen Ordnungen als zu eng und starr empfinden und nur in Befreiung von ihnen neue Bahnen zu suchen vermögen. Das war der Haupttrieb der Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert hinein. Daß dann ein Rückschlag kam, und daß in der Gegenwart zugleich die Gesellschaft und das Individuum eine Verstärkung verlangen, daß eine praktisch-soziale und eine künstlerisch-individuale Art um den Menschen kämpfen, das zeigt mit besonderer Deutlichkeit die innere Zerklüftung unserer Zeit, das muß aber zugleich als ein zwingender Antrieb zur Erhebung über jenen Gegensatz, zur Wendung von einer bloßen Menschenkultur zu einer

Geistes- und Wesenskultur wirken, die jenen zu umspannen vermag. Nur durch ein inneres Vordringen des Lebens läßt sich jener Zerklüftung begegnen; denn was überall von den echten Problemen, das gilt besonders hier, daß nicht Meinungen gegen Meinungen, sondern Lebensentfaltungen gegen Lebensentfaltungen stehen.

b) Die sozialdemokratische Bewegung.

Von geistigen Strömungen der Gegenwart läßt sich nicht wohl handeln, ohne der Sozialdemokratie zu gedenken; da aber über sie so viel bis zum Überdruß verhandelt und geschrieben wurde, so empfiehlt sich die strengste Beschränkung auf das, was die philosophische Betrachtung an Eigentümlichem vorzubringen hat.

Ihr muß aber für die sozialdemokratische Bewegung am meisten charakteristisch scheinen, daß sie drei verschiedene Strömungen zusammenfaßt und zur Wirkung verbindet: die demokratische, die ökonomische, die politistische; es handelt sich einmal um die Verlegung des Schwerpunktes des gemeinschaftlichen Lebens in die Massen, sodann um die Erhebung des wirtschaftlichen Problems zur beherrschenden Seele jenes Lebens, endlich um die Anerkennung des Staates als des einzigen Trägers von Vernunft und Macht. Durch den Staat zu gunsten der Massen eine ökonomische Umwälzung herbeizuführen und aufrecht zu erhalten, das ist der Zentralgedanke, bei dem alle einzelnen Fäden zusammenlaufen. Das Ganze aber schöpft namentlich daraus Kraft, daß die einzelnen Bewegungen schon vor ihrer Vereinigung die Menschheit geweckt und begeistert hatten, und daß ihre Verschmelzung nur zu vollenden scheint, was sonst bei unbestimmter Fassung verbleibt und vor seinen eignen Konsequenzen zurückschreckt. Der weltgeschichtliche Verlauf jener Strömungen sei in Kürze betrachtet.

Bei Demokratie denken wir keineswegs bloß an den Staat, sondern an alles Zusammenleben der Menschheit und an alles Verhältnis der Individuen zu den gemeinsamen Lebensgütern. Die Neuzeit ist schon deswegen jener Richtung günstig, weil schwere Hemmungen früherer Epochen in Wegfall kamen. Im Altertum widerstand einer Anerkennung der Gleichheit aller Menschen die Beschränkung der Kultur auf einzelne Völker, so daß die Sklaverei auch den Besten keinen Anstoß erregte; was dem Christentum die Eröffnung eines unmittelbaren und eines gleichen Verhältnisses aller Individuen

zu Gott an Demokratischem einpflanzte, das wurde sowohl durch die bis in die Anfänge zurückreichende hierarchische Gestaltung als durch die transzendente Lebensstimmung recht weit zurückgedrängt. Erst in einzelnen Zweigen der Reformation kam es zu stärkerer Entfaltung, um dann aber bald in die moderne Bewegung überzugehen. Die Neuzeit richtet den Menschen immer mehr und immer ausschließlicher auf das Diesseits, und zugleich macht ihr Hauptzug, die Aufklärung, zur Hauptsache an ihm etwas, das jenseit aller Unterschiede der Individuen liegt: die abstrakte Vernunft, das reine Denken. Je mehr sich das zu voller Bewußtheit erhebt und auch in die Überzeugung der Individuen eindringt, desto unwiderstehlicher wird es; immer mehr läßt damit das Menschsein alle gesellschaftlichen Unterschiede verblassen, immer unabweisbarer wird die Anerkennung der Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Wohl enthält auch die Neuzeit Gegenwirkungen zu gunsten eines Aristokratismus. Große Unterschiede von politischer Stellung, von Besitz und von Bildung übermitteln die Geschichte; aristokratischer als alle Geschichte erweist sich bleibend die Natur mit ihren Unterschieden der körperlichen und seelischen Ausstattung; eine eigentümliche Aristokratie schafft auch die moderne Kultur mit der technischen Gestaltung und der wachsenden Verzweigung der Arbeit. Denn je mehr diese zunimmt, desto mehr Gliederung und Abstufung erzeugt sie, desto mehr Anordnung und Beherrschung bedarf sie, desto stärker wirkt sie zu gunsten eines neuen Aristokratismus. Alle solche Widerstände der Dinge hindern jedoch nicht das Vordringen der demokratischen Strömung in der menschlichen Überzeugung; die Abstufung wird bald als künstlich oder doch künstlich geworden bekämpft, bald als nebensächlich beiseite geschoben; jedenfalls wird sie nicht wie ein starres Schicksal hingenommen, sondern durch menschliche Gegenwirkung tunlichst verringert. Mögen bei dieser Bewegung die kleinen Wogen vielfach zurücklaufen, die große Woge geht noch immer in der Richtung der Demokratie.

Auch die Selbständigkeit und das Übergewicht der wirtschaftlichen Fragen ist erst auf dem Boden der Neuzeit erwachsen. Gewiß war die Sorge um das Mein und Dein den Individuen zu allen Zeiten die alles überragende Hauptsache; nur ein arger Fehlschluß konnte früher das antike Leben lediglich idealen Aufgaben zugewandt denken, weil die Philosophen das übermächtige Verlangen nach Geld und Gut aufs stärkste zu brandmarken suchten. Aber

eine prinzipielle Würdigung fand das wirtschaftliche Gebiet in der antiken Lebensordnung nicht. Es fand es einmal nicht, weil die volle Glückseligkeit von der Entfaltung einer festen und begrenzten Natur erwartet wurde, diese Entfaltung aber nur eines beschränkten Aufwandes äußerer Mittel bedarf; es fand es auch deshalb nicht, weil jenes ethisch-künstlerische Lebensideal unbedenklich vom Individuum auf die Gemeinschaft übertragen und auch bei dieser jene Grenze gezogen wurde. Das Christentum mit seiner Richtung der Gedanken auf eine übersinnliche Welt widerstand noch mehr einer Schätzung der wirtschaftlichen Güter. Die Theorie aber blieb bei ihm durchaus unter dem Einfluß des Altertums. Die Neuzeit dagegen mit ihrem Verlangen nach Entwicklung aller Kraft und ihrem Streben zur unmittelbaren Welt stand von vornherein anders zur Sache. Die materiellen Güter gelten hier als ein unentbehrlicher Hebel zur Bewegung der Kräfte, sie scheinen den Fortschritt sowohl einzuleiten als weiterzuführen. Dazu wird das wirtschaftliche Streben durch die Bildung nationaler Einheiten verstärkt und veredelt, die alten Bedenken verblassen, indem sich die Ökonomie zur Nationalökonomie gestaltet. Schon die Renaissance zeigt die veränderte Schätzung, die dann im Frankreich des 17. Jahrhunderts den Übergang in die Politik eines Großstaats findet. So war es in den allgemeinen Verhältnissen vorbereitet, wenn schließlich die Theorie in A. Smith die wirtschaftliche Bewegung zum Kern und zum maßgebenden Typus des gesamten Kulturlebens machte und als die Haupttriebkraft aller Bewegung auch in Wissenschaft, Kunst, Erziehung, Religion das Streben nach besserer Lebenshaltung erklärte. An entschiedenem Widerspruch gegen solche Führerstellung des Ökonomischen hat es nicht gefehlt, aber andererseits hat das unablässige Wachstum einer technischen und verfeinerten Kultur die Bedeutung der materiellen Güter immer weiter gesteigert; auch das Anschwellen des Realismus, der die Abhängigkeit des Geisteslebens von Naturbedingungen deutlich vor Augen stellt und alles Innere von außen her ableiten möchte, unterstützt das weiter. Erzeugt nun in vollem Gegensatz zu A. Smiths Optimismus die neueste Gestaltung der Arbeit schwere Verwicklungen auf wirtschaftlichem Gebiet, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn von der Lösung dieser Verwicklungen, von der Herstellung einer neuen ökonomischen Ordnung Heil für das ganze Leben erwartet wird.

Die dritte Strömung ist der Politismus, die Schätzung und

Überschätzung des Staates. Wie viel im 19. Jahrhundert dazu trieb, das hat uns schon früher beschäftigt; die Neigung, in allen Dingen den Staat voranzustellen und ihm die Leitung aller Kulturarbeit zuzuweisen, ist sichtlich noch immer im Wachsen. Auch hier bringt die Sozialdemokratie nur zu vollem und starkem Ausdruck, was, verblaßt und abgeschwächt, die meisten beherrscht. Zufällig ist es jedenfalls nicht, daß in Deutschland mit seiner Neigung zur Staatsomnipotenz die Sozialdemokratie besonders rasch vordrang, während sie bei den angelsächsischen Völkern langsamer Boden gewinnt.

Die Verbindung des Demokratismus, Ökonomismus, Politismus ist an sich keineswegs nötig, ja die Frage liegt nahe, ob sie nicht harte Widersprüche enthalte, ob im besondern nicht die vom Demokratismus verfochtene Freiheit der Individuen mit der Zwangsgewalt des Staates unversöhnlich zusammenstoße. Wie immer es aber mit der Berechtigung jener Verbindung stehen mag, zunächst ist sie eine geschichtliche Tatsache, und mit der Macht einer Tatsache ergreift sie die Zeitgenossen. Auch haben jene Hauptrichtungen trotz aller Differenz eine innere Verwandtschaft, die namentlich in der Verneinung bemerklich wird. Abgelehnt wird durchgängig alles Jenseitige und Metaphysische, also auch eine selbständige Geisteswelt; das Ganze will durchaus immanent, will bloße Diesseitskultur sein und wird damit bloße Menschenkultur. Diese Grundüberzeugung spricht aus dem Glauben an die Masse, sie spricht aus der Voranstellung der wirtschaftlichen Güter, sie erscheint in der Erhebung des Staates zum Träger der Vernunft. Daher ist die Meinung verfehlt, mit jener Gedankenwelt eine religiöse Überzeugung verbinden, sie wohl gar in das religiöse Fahrwasser überleiten zu können. Denn der säkulare, bloßmenschliche Charakter ist jener Bewegung wesentlich, er ist ihr keineswegs von den Individuen nur nebenbei angehängt. Es handelt sich hier nicht um partielle Theorien, die so oder so zu wenden sind, sondern um eine Gesamtgestaltung des Lebens und eine allumfassende Gedankenwelt, die zum ganzen Menschen sprechen und seine ganze Seele verlangen. Das vornehmlich gibt der Bewegung heute ihre Kraft, daß sie den ganzen Menschen fordert und alle Mannigfaltigkeit seines Strebens einer allbeherrschenden Idee unterwirft.

Lebensentfaltungen sind nur Lebensentfaltungen gewachsen, alle bloße Kritik, mag sie noch so geschickt und geistreich sein, verhält sich ihnen gegenüber wie der flüchtige Schatten zu einem festen

Körper. So sei auch hier die Kritik auf das Notdürftigste dessen beschränkt, was besonders die Philosophie und die Lebensanschauung betrifft. — Augenscheinlich ist zunächst der schroffe und unversöhnliche Gegensatz des Ganzen unserer Überzeugung mit dem in jener Bewegung wirksamen Lebensideal. Wir widersprechen aufs entschiedenste aller bloßen Menschenkultur; wir tun das, weil wir im Menschen zwei Welten zusammentreffen sehen, und weil nur die Ergreifung der höheren unserem Leben einen Sinn und Wert zu geben und es in rechte Bewegung zu setzen vermag. Jene Ergreifung aber verlangt eine energische Umwandlung nicht nur des ersten Weltanblicks, sondern mehr noch des eignen Wesens des Menschen, kräftige Aufrüttelungen, Erhöhungen, Erneuerungen; nur so ist zu einer Geistes- und Wesenskultur zu gelangen und dadurch dem Menschen eine innere Größe zu geben. Aus solcher Überzeugung widerstehen wir dem Demokratismus, weil er eine fälschliche Idealisierung des sinnlichen Menschen vollzieht und die Geisteswelt dem bloßen Menschentum unterzuordnen geneigt ist, widerstehen wir ferner dem Ökonomismus, weil sein Bauen von außen nach innen eine Leugnung selbständiger Probleme des Innenlebens enthält, und weil er mit der Herstellung eines sorgenfreien, behäbigen Zustandes das volle Glück des Menschen gesichert glaubt, verwerfen wir endlich den Politismus, weil er die Selbständigkeit der Persönlichkeit unterdrückt und damit die Ursprünglichkeit des geistigen Schaffens gefährdet, auch den Selbstwert der geistigen Güter bloßen Zweckmäßigkeiten aufzuopfern bereit ist. Überall hier in allem äußeren Vordringen ein inneres Sinken, eine Behandlung der Hauptsachen als Nebendinge, ein geistiges Kleinwerden des Menschen.

So ein voller Gegensatz und eine entschiedene Verneinung. Aber die bloße Verneinung läßt unerklärt, wie das Ganze so viel Macht über die Menschheit gewinnen konnte, wie es nicht bloß die Leidenschaften erregen, sondern auch viel Aufopferung erzeugen, viel edle Gemüter gewinnen konnte. Es müssen hinter dem, dessen nähere Zuspitzung das Leben gefährdet, allgemeinere Probleme wirken, die auch wir anderen nicht ablehnen können, die uns nicht ruhen und rasten lassen, bis sie irgendwelche, wenn nicht Lösung, so doch Beschwichtigung gefunden haben.

Ein solches allgemeineres Problem steckt in dem Demokratismus; es ist die Frage einer größeren Verbreitung der Kultur und einer gleichmäßigeren Verteilung ihrer Güter, einer kräftigeren Teil-

nahme der einzelnen Individuen am Geistesleben. Nach aller Arbeit der Jahrtausende steht es damit noch immer kümmerlich genug. Wie gering ist trotz aller Fortschritte noch immer das, was der weit überwiegenden Mehrheit von den Schätzen der Bildung zufällt, wie dünn ist die Schicht, die an der Bewegung zu einer höheren und innerlicheren Kultur teilnimmt! Über tausend Jahre wirkt bei uns das Christentum, wie wenig ist es uns in dieser nach menschlichem Maße langen Zeit zu einer umgestaltenden Macht, zu festem inneren Besitz, zu wesendurchdringender Überzeugung geworden! Viel zu sehr ist es bei allem Gerede von Fortschritt und Geistesleben ein bloßer Überwurf über ein von bloßen Naturtrieben beherrschtes Dasein geblieben, viel zu wenig sind die großen Gegensätze und Spannungen, aber auch die großen Möglichkeiten, die unser Leben enthält, für das Bewußtsein der Einzelnen herausgearbeitet. Nunmehr beginnen wir – schon das ist eine Wendung zum Besseren – es als eine Unwahrheit zu empfinden, daß eine höhere Art des Lebens in der Menschheit wohl irgend wirksam ist, aber der Mehrzahl der Individuen innerlich fern und fremd bleibt; ist ein solches Gefühl einmal wach geworden, so wird es irgendwie zu befriedigen sein; selbst wenn im Kampfe nach solchen Zielen die Schranken menschlichen Vermögens sich noch so bemerklich machen, es besagt einen gewaltigen Unterschied, ob die bisherige Lage wie ein Schicksal hingenommen, oder ob ein Kampf für eine stärkere Teilnahme aller aufgenommen und damit die Menschheit der Schuld möglichst entlastet wird.

Diese Erwägungen werden durch eine Wahrnehmung verstärkt, der sich kein Unbefangener verschließen kann. Unsere Zeit enthält manche Zeichen eines Greisenhaftwerdens: ein raffinierter Epikureismus des Lebens greift weiter und weiter um sich, manche zur Führung berufene Kreise zeigen sich geistesträge und abgestumpft; ohne ihrem Leben einen wertvollen Inhalt zu geben, halten sie hohe Ansprüche aufrecht; ist es verwunderlich, daß die Überzeugung immer mehr Boden gewinnt, daß es heute fast mehr noch als neuer Ideen neuer Menschen, frischer und einfacher Individuen, aufstrebender und geistesdurstiger Bevölkerungsschichten bedarf? Wer das anerkennt, braucht noch keineswegs sich zur Sozialdemokratie zu bekennen und die von ihr erstrebte Erneuerung für die richtige zu halten, das Verlangen nach Erneuerung aber wird er verstehen.

Der Ökonomismus droht mit seinem Anspruch auf die Führung

des Lebens es in eine problematische und abschüssige Bahn zu leiten, er kann nur da die Gemüter gewinnen, wo ein selbständiges Innenleben und wo seelische Probleme fehlen. Aber die wirtschaftliche Hebung ließe sich nicht als eine Befreiung von aller Not begrüßen, lastete nicht die Sorge um die Lebenserhaltung mit peinlicher Schwere auf vielen Menschen. Es wäre gewiß kein Glück, wenn der Tisch des Lebens den Menschen fertig bereitet würde und sie nur zu genießen brauchten, wenn alle Sorge und aller Kampf entfiel. Aber es bleibt tieftraurig, daß diese eine Sorge um die Lebenserhaltung so sehr überwiegt und das menschliche Sinnen und Denken so zwingend festhält, wie es gewöhnlich geschieht. Es kommt damit ein schwerer Druck auf das Leben, der zu innerer Kleinheit und Erniedrigung wirkt und mit seiner stumpfen Alltäglichkeit alles frische und freie Aufstreben hemmt. Gewiß hat die Not viel Großes geboren. Aber mit Recht sagt Pestalozzi: „Es gibt eine Armut, die zur Emporbildung der menschlichen Kräfte und zur Grundlage seines Glückes und seiner inneren Größe dient. Aber es gibt auch eine Armut, die zur Verzweiflung führt“ (Wke. VIII, 98). Vieles ist in der Neuzeit zur Bekämpfung solches Druckes und solcher inneren Erniedrigung geschehen; dürfen wir behaupten, daß nicht noch viel mehr geschehen könnte, daß nicht bloß in den Gesinnungen der Individuen, sondern auch in den allgemeinen Verhältnissen nicht manches sich anders und besser gestalten ließe?

Das Bedenkliche des Politismus kam wiederholt zu Erwähnung; nicht nur der Freiheit der Einzelnen, auch der Seele des Gesamtlebens drohen von daher Gefahren. „Wenn alles nach Vorschriften gehen sollte, so müßte das Leben, das so schon schwer, völlig unerträglich werden“, so meinte schon Plato vor mehr als zweitausend Jahren. Aber warum dringt denn die Staatsidee heute so mächtig vor, gerade auch in Kreisen, welche besonders um die Freiheit besorgt sind? Doch wohl, weil das Individuum bei der Zerreißung der überkommenen Zusammenhänge und dem völligen Unsicherwerden der eignen Stellung irgend welchen festen Halt ersehnt, weil es seine Existenz irgendwie auch vom Ganzen geschätzt und geschützt sehen will. Das greift weit über alle wirtschaftliche Fragen hinaus auch in das Innere und Ganze des Lebens. Ein solches Verlangen nach mehr Halt und Schätzung hat beim Zusammenbruch des Altertums nicht wenig dazu beigetragen, der christlichen Kirche die Herzen zu gewinnen; heute aber scheint es sich wieder mit

neuer Kraft zu erheben. Hüten wir uns, solche Bewegungen gering zu achten, weil sie still und verborgen im Untergrunde des Lebens erfolgen. Denn sie sind es, in denen sich die seelischen Lagen bereiten, die dann plötzlich mit unwiderstehlicher Kraft hervorbrechen und das Ganze des sichtbaren Lebens in völlig neue Bahnen treiben. Innere Verschiebungen, molekulare Umwandlungen, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, sind heute im Gange; welche Gestaltung menschlicher Verhältnisse daraus hervorgehen wird, das liegt einstweilen in tiefem Dunkel.

Auch die Einheit der Gedankenwelt, die in der sozialdemokratischen Bewegung wirkt, sei nicht zu gering angeschlagen. Wohl muß bei unserer Abweisung aller bloßen Menschenkultur die besondere Art dieser Einheit mit ihrer Vergötterung des Menschen als eine verhängnisvolle Irrung erscheinen. Aber Einheit bleibt Einheit, sie allein macht es möglich, daß die Verzweigungen der Arbeit sich gegenseitig unterstützen, und daß an jeder einzelnen Stelle der ganze Mensch in Tätigkeit tritt. Das einzige System, das außerdem heute eine allumfassende Einheit bietet, ist der kirchliche Katholizismus, der aber mit seiner strengen Bindung an die mittelalterliche Denkweise unvermeidlich in einen immer schrofferen Gegensatz zu den Bewegungen der Zeit und den Bedürfnissen des modernen Menschen, ja zu den inneren Notwendigkeiten des Geisteslebens gerät. Auf dem eignen Boden der Neuzeit besaß die Aufklärung eine Art von Lebens-einheit und zugleich ein allumfassendes Ideal; seit ihrer Erschütterung befinden wir uns in starker innerer Zerklüftung, die immer unerträglicher wird. Im besonderen pflegen die, welche von der Freiheit aus das Leben gestalten möchten, dem wunderlichen Widerspruch zu verfallen, daß sie praktisch die Größe, Würde, Leistungsfähigkeit des Menschen nicht genug rühmen können, daß sie dagegen eine Weltanschauung, welche eine solche Schätzung des Menschen allein zu begründen vermag, mit Feuereifer bekämpfen und sich ihrer Freiheit um so sicherer dünken, je negativer, je leerer sich ihre Gedankenwelt gestaltet. Indem sie so aller Verneinung und Verflachung in der Weltanschauung ihre Sympathie entgegenbringen, untergraben sie selbst den Boden, der ihr Streben trägt. Solche Unklarheit oder vielmehr Gedankenlosigkeit ist keiner durchgreifenden Wirkung fähig.

So ist eine schwere Krise nicht zu verkennen; es wird sich entscheiden müssen, ob die heutige Kultur und Gesellschaft die

Kraft enthält, eine innere Zusammenfassung und geistige Erhöhung des Lebens zu vollziehen und damit der Auflösung Widerstand zu leisten, oder ob sie eine solche nicht aufzubringen vermag. Ersteren Falls könnte der Angriff nur dazu dienen, die Kultur auf ihre eigne Tiefe zu bringen und sie der Kleinheit des menschlichen Getriebes zu entwinden; im anderen Falle müßte die heutige Kultur und Gesellschaft untergehen, und sie würde solchen Untergang dann verdienen. Die geistige Welt selbst, sowie ihr Wirken zur Menschheit steht sicher und fest über solchen Wandlungen, wie die Gestirne über den Wandlungen der bloßen Erdoberfläche. Ja es könnte sein, daß erst eine krasse Verneinung aller selbständigen Geistigkeit und eine Auflösung aller unsichtbaren Zusammenhänge erforderlich wäre, um der Menschheit auf dem Wege eines indirekten Beweises ihre Unentbehrlichkeit wieder nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen und dadurch dem Leben wieder zu dem Wahrheitsgehalt zu verhelfen, der heute schmerzlich vermißt wird.

4. Probleme der Moral.

a) Die unsichere Stellung der Moral in der Gegenwart.

Die Fassung wie die Schätzung der Moral ist heute voller Unsicherheit. Einmal erscheint gegenüber der Erschütterung der religiösen und philosophischen Überzeugungen die Moral als ein fester Punkt, an dem sich alles zusammenfinden kann, was sonst auseinanderfällt. Denn wenn alles ins Wanken gerät, es bleibt der Mensch und das Verhältnis zum Menschen, unser Zusammensein stellt uns Aufgaben, die niemand bestreiten kann. So entstand eine Bewegung zur ethischen Kultur, über den besonderen Kreis hinaus findet sich viel Bewegung, das Wohlbefinden der Mitmenschen zu fördern und zugleich dem eignen Leben einen wertvollen Inhalt zu geben. Als Moral erscheint hier der Altruismus, das Wirken für andere, das Zurückstellen der eignen Interessen vor denen der anderen. Diese Bewegung bildet ein Hauptstück der gegenwärtigen Kultur, breite Wirkungen zur Hebung von Not und Leid, zur Milderung von Strenge und Härte, zur Humanisierung des menschlichen Daseins sind von ihr ausgegangen und gehen unablässig von ihr aus.

Aber inmitten solcher Leistungen verbleibt im Prinzipiellen viel Bedenken und Widerspruch. Vielleicht finden wir uns bei der Moral als Altruismus nur deshalb so leicht zusammen, weil die tieferen Probleme der Sache zurückgeschoben, wenn nicht geleugnet werden. Ist es denn ausgemacht, daß Moral mit Altruismus, mit einem Handeln für andere zusammenfällt? Der Ausdruck Altruismus stammt aus der Gedankenwelt Comtes, das heißt aus einem Systeme, das alles Beisichselbstsein der Seele preisgibt und das Leben ganz und gar in das Verhältnis zur Umgebung aufgehen läßt; sollte die hier der Moral gegebene Fassung ohne weiteres auch für uns anderen gelten? In Wahrheit heißt Moral und Altruismus gleichsetzen die Moral im Umfang einengen und im Inhalt verflachen. Erschöpft denn das soziale und humane Wirken den ganzen Um-

kreis der Moral, tragen wir nicht auch große Aufgaben in uns selbst, in der Bildung der eignen Seele, auch in dem Verhältnis zur Welt und zu den Dingen? Durch das Ganze unseres Lebens geht das Entweder—oder, ob das Handeln unserer eignen Lust, oder ob es einem sachlichen Ziele dient. Es kann z. B. das Schaffen eines Künstlers durch Beweggründe verschiedenster Art geleitet sein. Der Schaffende kann Vorteil, Ruhm, Anerkennung suchen, er kann die Wünsche und Launen des ihn umgebenden Publikums zu befriedigen trachten, er kann endlich lediglich und allein der inneren Notwendigkeit des Schaffens folgen und, wenn es sein muß, diese mit heroischer Kraft gegen allen Widerspruch der Umgebung bis zu eigner Gefährdung durchsetzen; ist solche Treue gegen sich selbst und die Sache nicht auch ein Handeln moralischer Art? Ähnlich kann den Forscher, ähnlich den religiös Überzeugten die geistige Selbsterhaltung in den härtesten Widerspruch zur Umgebung führen und ihn ihre Ruhe, ihr Behagen gründlich zu erschüttern zwingen; ja es mag die ganze Bewegung zur Geistigkeit mit ihren Ansprüchen, Sorgen und Zweifeln als eine Störung des Gleichgewichts und als eine Feindin des unmittelbaren Wohlseins erscheinen; ist trotzdem nicht in ihr eine moralische Aufgabe anzuerkennen? Trifft aber dieses zu, so ist die Moral sicherlich etwas tieferes und besseres als der bloße Altruismus.

Auch das spricht wider diesen, daß er die Moral nicht aus der eignen Tiefe der Seele zu begründen, nicht sie zu einer Sache geistiger Selbsterhaltung zu machen versteht. Zu Gute kommt ihm aber bei den Menschen die Unsicherheit, die heute über einer solchen Begründung waltet. Von der Vergangenheit her wirken auf uns zwei Gedankenwelten mit einer innerlicheren Art der Moral: die der Religion und die eines immanenten Idealismus. Dort war es das Verhältnis zu einem weltüberlegenen Sein, hier war es die eigne Vernunft des Menschen, woraus lebenumspannende Aufgaben und eine ethische Bewertung all unseres Handelns hervorgehen sollte. Beide Arten aber sind dem Geistesleben der Gegenwart nicht nur in ihrer Grundlage erschüttert, sondern auch ihrem Inhalt nach vielfach bedenklich geworden. Die Welt der Religion ist für viele gänzlich verschwunden, aber auch die einer immanenten Vernunft ist mehr und mehr verblaßt; zugleich aber erscheint dem Hauptzuge der Zeit die religiöse Moral als zu weich und zu passiv, die Vernunftmoral aber als zu abstrakt und mit ihrer strengen Pflichtidee auch als zu rauh. So bleibt als der einzige unbestrittene Punkt die

soziale Moral mit ihrem Altruismus, dieser aber hat sich uns als viel zu eng und flach erwiesen. Demnach bleibt zunächst nur die Tatsache festzustellen, daß unsere Zeit überhaupt keine Moral besitzt, welche dem in ihr vorhandenen Stande der weltgeschichtlichen Evolution des Geisteslebens entspricht, daß sie einer charakteristischen, ihre innersten Bedürfnisse befriedigenden Moral entbehrt. Ihrem innersten Wesen nach angesehen, ist die Moral uns heute mindestens ebenso unsicher als die Religion.¹ Wie sehr solcher Mangel an einer eignen Moral die Kraft der Moral in unserer Zeit herabsetzt, wie sehr er es den Gegnern der Moral erleichtert, Karikaturen von ihr zu entwerfen und mit der Verspottung dieser sie selbst für widerlegt und abgetan zu halten, das stellen uns zahlreiche Eindrücke der Gegenwart mit voller Klarheit vor Augen. Wir werden solchen Verwicklungen nicht gewachsen werden, wenn es nicht gelingt, durch Selbstbesinnung und Selbstvertiefung des Lebens wieder zu einer eignen, selbsterlebten Moral zu gelangen. Hier liegt vielleicht das allerdringendste Bedürfnis der Zeit.

b) Moral und Metaphysik.

Weithin reicht heute die Neigung, die Moral von den Problemen der Weltanschauung gänzlich abzulösen und unmittelbar bei sich selbst zu erfassen. Viele sehen darin eine große Befreiung und zugleich eine Vereinfachung des Lebens, manche geschichtliche Vorbilder werden zur Unterstützung dessen herangerufen, im besondern ist es der große Name Kants, der dies Unternehmen sanktionieren soll.

Gewiß bestand von altersher die Neigung, alle Verwicklungen der Weltprobleme von sich zu werfen und sich auf ein rechtschaffenes Leben zurückzuziehen; der Einzelne mag ein gutes Recht haben, das zu tun, aber hat es auch das Ganze der Menschheit? Setzt nicht die Wendung des Einzelnen voraus, daß unabhängig von ihm eine Moral gesichert und anerkannt ist? Im besondern kann nur eine

¹ Trotz solcher Unsicherheit im Fundament bietet unsere Zeit Lehrbücher und Kompendien der Moral in Hülle und Fülle. Und warum auch nicht? Lichtenberg hat wohl recht, wenn er zu dem Worte Hamlets, es gäbe eine Menge Dinge im Himmel und auf der Erde, wovon nichts in unseren Kompendien stünde, bemerkt: „Gut, aber dafür stehen auch wieder eine Menge von Dingen in unseren Kompendien, wovon weder im Himmel noch auf der Erde etwas vorkommt“ (s. Vermischte Schriften [1801] II, 356).

gänzliche Verkennung Kants ihm die Absicht zuschieben, alle Weltprobleme von sich zu werfen und in den sicheren Hafen der praktischen Arbeit zu flüchten. Denn sein Denken bewegt sich nicht um den Gegensatz von Theorie und Praxis, sondern um den von theoretischer und praktischer Vernunft; wo aber die Vernunft in Frage kommt, da handelt es sich immer um Weltzusammenhänge; so verzichtet Kant nicht auf letzte Überzeugungen vom Ganzen der Wirklichkeit, er sucht nur den Punkt, der über sie entscheidet, an einer anderen Stelle als die alte Spekulation, er macht die Moral nicht zum Mittelpunkt seiner Gedankenwelt, ohne sie zur Erscheinung einer neuen Ordnung der Dinge, eines intelligiblen Reiches der Vernunft zu machen. Kant ist ein Metaphysiker eigner Art, aber er ist ein Metaphysiker durch und durch, die Alltagsweisheit von dem Vorrang der praktischen Arbeit über das Denken hat an ihm keinen Bundesgenossen.

In Wahrheit brauchen wir das Phänomen der Moral nur etwas genauer zu betrachten, um zu gewahren, daß es mit dem nächsten Weltanblick aufs schroffste zusammenstößt. Wie verschieden die Moral gefaßt werden mag, immer enthält sie eine Ablösung des Lebens und Strebens vom bloßen Ich, ein Hinauswachsen über die natürliche Selbsterhaltung. Sobald wir an einer als moralisch gepriesenen Handlung entdecken, daß die Gesinnung, wenn auch versteckt und auf Umwegen, zu den Zwecken der Selbsterhaltung wieder zurücklenkt, gilt ihr moralischer Charakter uns als vernichtet. Nun zeigt freilich schon die Natur gewisse Ansätze einer Befreiung des Lebens von der bloßen Selbsterhaltung, aber diese bleiben zerstreut und mit fremdem verquickt; so bedeutet es eine Wendung, ja eine Umwälzung, wenn die neue Art des Handelns eine reine Ausbildung erlangt und die Herrschaft über das Leben fordert. Neue Größen, neue Werte treten damit ein; bedarf es nicht einer neuen Welt, um ihnen Kraft und Zusammenhang zu geben?

Einen moralischen Charakter kann ferner das Handeln nur behaupten, wo es aus freiem Entschlusse hervorgeht und ein ursprüngliches Leben betätigt. Wo irgend sich daher herausstellt, daß ein vermeintlich moralisches Tun aus bloßer Gewöhnung, mechanischem Zwange, autoritativem Drucke hervorgeht, nicht eine eigne Entscheidung und Zuwendung in sich trägt, da verliert es sofort seine auszeichnende Art und fällt aus der moralischen Sphäre heraus. Nun aber bietet jener Selbsttätigkeit und jener freien Entscheidung

die natürliche Welt mit ihrer durchgängigen Kausalverkettung nicht den mindesten Platz, ihr Gefüge widerstrebt jeder Lockerung. Besteht also nur ein Reich der Natur, und bleiben seine Ordnungen maßgebend auch für das Geistesleben, so ist kein Platz für irgendwelche Moral, die mehr als eine Polizei des gesellschaftlichen Lebens sein will.

Wo die moralische Forderung volle Selbstbewußtheit gewinnt, da erhebt sie den Anspruch, allen übrigen Zwecken unvergleichlich überlegen zu sein, da verwirft sie alle Erwägung der bloßen Zweckmäßigkeit und stellt ein Absolutes unmittelbar in das menschliche Leben hinein. Sie steht und fällt mit dem Wort: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und litte Schaden an seiner Seele?“ Aber wie ist das möglich, und bedeutet es nicht eine ungehörliche Überspannung, wenn hinter jener Schätzung nicht eine neue Art der Wirklichkeit steht? Denn im nächsten Dasein müssen sich alle Zwecke zueinander fügen und nacheinander bemessen; hier gibt es nichts Absolutes, das sich unvergleichlich über alles andere hinaushöbe.

So enthält die Moral, von welchen Seiten her wir sie betrachten, die Forderung einer neuen Welt, es liegt in ihr eine Umkehrung des nächsten Anblicks der Dinge und damit eine Metaphysik. Wir werden also die Metaphysik nicht los, wenn wir uns zur Moral begeben; machen wir Ernst damit, von ihr alles Metaphysische fernzuhalten, so drücken wir sie unvermeidlich zu kläglichster Flachheit herab. Andererseits hat es gewiß einen guten Grund, die Moral nicht an die verwickelten Gedankengänge der älteren Spekulation zu binden, sie nicht als ein sekundäres Phänomen von einer jenseit ihrer begründeten Weltanschauung abhängig zu machen.

Einen Weg zwischen solcher Scylla und Charybdis hindurch bietet uns wiederum unser Begriff des Geisteslebens als der Wendung der Wirklichkeit zu einem Eigen- und Innenleben, dem Zusichselbtkommen des Weltprozesses, der Erringung eines Wesens und Sinnes gegenüber allem sinnlosen Gewebe der Beziehungen und Selbsterhaltungen der bloßen Punkte. Mit Anerkennung dieser neuen Welt sinkt die Natur notwendig zur zweiten, zu einer niedrigeren Form des Seins. Wie aber die höhere von unablässiger Selbsttätigkeit getragen werden muß, so ist sie auch an jeder einzelnen Stelle erst zu erwecken und von ihr selbsttätig anzueignen. Nichts anderes aber als solche selbsttätige Aneignung der Geisteswelt ist die Moral,

sie ist damit ein Durchdringen des Lebens zur Wesen- und Wahrhaftigkeit, das Gewinnen eines neuen, unendlichen Selbst, ein Unendlichwerden von innen her. Denn das erkannten wir als der Geistesstufe wesentlich, daß hier jedes Einzelne unmittelbar am Gesamtleben teil hat, nicht erst durch die Vermittlung des Punktes es zugeführt erhält.

Bei solcher Fassung ist die Moral an erster Stelle eine Bewegung innerhalb des eignen Lebenskreises, ein Streben zu unserem Selbst, eine Erringung des eignen Wesens. Aber indem dies Wesen jetzt einen Weltcharakter erweist, erscheint in der Arbeit an uns selbst unmittelbar eine Bewegung der Welten. Das ist es, was uns die engste Verbindung von Moral und Metaphysik verlangen heißt, was uns eine Moral ohne Metaphysik als ein Unding erscheinen läßt. Die Moral verlangt nicht etwa bloß zu ihrer Erklärung Weltbegriffe, sondern durch ihr eignes Dasein entwickelt sie unmittelbar eine neue Welt und umfängt uns damit in einleuchtender Gegenwart. Die Verbindung der Moral mit der Metaphysik verwerfen kann nur, wer entweder unter Metaphysik jene alte Schulmetaphysik versteht, die aus vermeintlicher Denknötwendigkeit zur vorhandenen Welt eine neue hinzu ersann, oder wer die Moral zu einer bloßgesellschaftlichen Ordnung, zu einer Polizei des Lebens herabdrückt. Denn dafür bedarf es allerdings keiner neuen Welt, aber es ist dann auch jene Lebenspolizei nur dem Worte nach Moral. Nach unserer Überzeugung sinkt alle Moral zu einem bloßen Schein, wenn nicht das Geistesleben, dessen Aneignung sie vollzieht, den Kern der Wirklichkeit bildet.

Die dargebotene Fassung der Moral ist den Problemen und Schwierigkeiten gewachsen, mit denen die Moral zu tun hat, und an die sich viel Irrung und Mißverständnis knüpft. Die Moral ist hier an erster Stelle Lebenserhöhung, Gewinn eines wahren Selbst gegenüber einem nur scheinbaren, Aneignung der ganzen Unendlichkeit. Aber diese Erhöhung entwickelt sich nicht vom unmittelbaren Dasein aus durch eine bloße Steigerung der Natur, sondern sie will im Gegensatz zu jenem ergriffen sein, sie erscheint damit als eine Aufgabe, eine Forderung, ein Gebot. Aber was dies Gebot an Begrenzungen und Verneinungen enthält, dient letzthin der Lebensbejahung; der Pflichtgedanke, der hier entsteht, entspringt dem eignen Wesen, nicht von außen her. So eine Bejahung des Lebens, die keine Vergötterung der bloßen Natur und Selbstheit bedeutet, sondern sich durch ein entschiedenes Nein davon abgrenzt.

Bei dieser Fassung besagt die Moral nicht eine bloße Leistung in einer gegebenen Welt, sondern das Erringen einer neuen Welt, nicht einen Kampf innerhalb der Welt, sondern einen Kampf um ganze Welten; es handelt sich nicht um eine neue Art des Wirkens, sondern um eine neue Art des Seins, die sich freilich unablässig in ein entsprechendes Wirken umsetzen muß. Im Menschen begegnen sich nunmehr verschiedene Stufen der Wirklichkeit, ja ganze Welten, und seine Entscheidung gehört dazu, welche davon für ihn zur Hauptwelt werde. Ja, indem er nunmehr an seiner besonderen Stelle die höhere Stufe der Wirklichkeit zu behaupten hat, indem die neue Welt hier nur durch seine Tat zur vollen Verwirklichung kommt, wächst sein Handeln über den einzelnen Punkt hinaus und gewinnt Bedeutung auch für den Weltstand. So die sicherste Befreiung von der bloßen Ichheit, ein Weitwerden der Seele, die Erhebung über alle bloße Zweckmäßigkeit, eine unvergleichliche Größe und Würde des Menschen.

Mit der Größe zusammen freilich auch schwere Verwicklungen. Denn in jener Weise läßt sich die Aufgabe nicht steigern, ohne daß in der menschlichen Lage weiteste Abstände und härteste Widerstände ersichtlich werden. Vor allem hält die natürliche Welt den Menschen fest beim bloßen Ich, die Bewegung zur Geistigkeit dringt demgegenüber wenig durch, sie droht ein bloßer Vorsatz zu bleiben, zu bloßem Schein zu sinken. Deutlich erhellt, wie, an der Kraft des bloßen Menschen gemessen, etwas Unmögliches gefordert wird; so muß der Mensch mehr werden als bloßer Mensch; wie könnte eine Wendung im Weltleben erfolgen ohne die Kraft einer Welt? So muß eine Weltkraft von vornherein im Menschen wirken, es muß dem Tun ein Empfangen, dem Aufsteigen ein Gehobenwerden entsprechen, in der Freiheit selbst muß eine Gnade ersichtlich werden. In dem allen vollziehen sich große Wandlungen des ersten Anblicks; das anfängliche Ja wird unerträglich, aber aus dem Nein erhebt sich ein neues Ja. Große Forderungen und schwere Erschütterungen, gewaltige Lebensfluten den Menschen ergreifend und verwandelnd, viel Unfertigkeit und viel Unsicherheit, viel starrer Widerstand und lähmende Hemmung. Aber inmitten der Zweifel und Widerstände ein Aufrechterhalten des Lebens, die Eröffnung größerer Tiefen, das Gewißwerden einer inneren Unendlichkeit. Wenn irgend etwas, so zeigt die Moral, daß unser Leben nicht gleichgültig ist, daß Bedeutendes in ihm vorgeht.

c. Moral und Kunst.

(Ethische und ästhetische Lebensanschauung.)

Daß Kunst und Moral von altersher in feindlicher Spannung und vielfachem Zusammenstoß stehen, ist keineswegs bloß eine Folge menschlicher Irrung, es hat einen Grund in der Sache. Beide Gebiete scheinen das Leben unter entgegengesetzte Aufgaben und Schätzungen zu stellen. Die Moral verlangt eine Unterordnung unter allgemeingültige Gesetze, die Kunst dagegen die freieste Entfaltung der eignen Individualität; die Moral spricht mit dem strengen Gebote der Pflicht, die Kunst beruft zum freien Spiel der Kräfte; die Moral hat ihre Stätte in der reinen Innerlichkeit und ist geneigt von der sichtbaren Leistung gering zu denken, die Kunst schätzt nur, was den Weg zur Verkörperung findet. Zur richtigen Würdigung dieses Gegensatzes und Streites wird es vorteilhaft sein, einen Blick auf die geschichtliche Bewegung zu werfen, schon deshalb, weil das zur Ablösung des Problems von der Zufälligkeit augenblicklicher Stimmungen dienen mag.

α. Die Geschichte des Problems.

Merkwürdigerweise hat das alle anderen Völker in künstlerischer Leistung überragende griechische Volk in seiner Gedankenarbeit der Kunst keinen bedeutenden Platz gegeben. Kein Geringerer führt die Anklagen gegen die Kunst als der größte Künstler unter den Denkern: Plato. Die verschiedensten Richtungen seines Strebens verbinden sich ihm zur Bemänglung der Kunst. Sein Verlangen nach einem wesenhaften und unsinnlichen Sein drückt ihm die Kunst zum Schein des bloßen Scheines herab, anstößig wird ihm ferner der bunte Wechsel ihrer Gestalten, wie ihn vornehmlich das Drama zeigt, anstößig die Unlauterkeit des mythologischen Vorstellungskreises, der sie beherrschte, anstößig endlich die fieberhafte Erregung des Gefühlslebens, die er immer weiter vordringen sah. Unbeirrt durch solche Anklagen ging die Kunst ihren Weg und behielt die Führung des antiken Lebens. Aber je mehr sie sich in subjektive Virtuosität verlief, bald in barocke Überspannung, bald in weiche Spielerei, und je mehr die Glätte der Form einen bedeutenden Inhalt verdrängte, desto stärker wurde der Rückschlag einer herben und harten Moral, desto mehr wurden Kynismus und Stoizismus

eine Zuflucht stolzer Seelen, die dem Genuß des Schönen zu huldigen verschmähten.

Die volle Anerkennung eines selbständigen Wertes hat die Kunst erst in Verbindung mit der aufsteigenden religiösen Bewegung, hat sie namentlich bei Plotin erreicht; die Verinnerlichung, welche die Wirklichkeit dabei erfuhr, hat auch die Aufgabe der Kunst vertieft. Nach Plotin vollzieht sich beim Schönen ein Bewältigtwerden des Niedern durch das Höhere, des Körpers durch die Seele, des Stoffes durch den Gedanken; das Schaffen versenkt sich nicht in den Stein, sondern es bleibt bei sich selbst und geht von Seele zur Seele; nur als Übermittlung des seelischen Standes hat das sichtbare Werk einen Wert. Die Kunst ist nicht eine bloße Nachahmung der Natur wie bei Plato, sondern sie sucht die in jener wirksame höchste Vernunft abzubilden und kann dabei ganz wohl mehr erreichen als die Natur. Aber die religiöse Grundstimmung läßt solche Schätzung des Schönen weit mehr der Betrachtung des Alls zugute kommen, als daß sie zu künstlerischem Schaffen triebe. Eine künstlerische Stimmung durchwaltet hier das Ganze des Lebens, aber sie scheut vor greifbarer Gestaltung eher zurück, als daß sie dieselbe suchte.

Das Christentum konnte den Schwerpunkt des Lebens nicht vom Künstlerischen ins Moralische verlegen, ohne daß die Schätzung und Stellung der Kunst zunächst den schwersten Abbruch erfuhr. Auch die besondere Art der Kunst des ausgehenden Altertums konnte die Abwendung von ihr nur unterstützen. Aber was in der Breite des Daseins sich oft recht unerquicklich ausnimmt und nicht selten in eine Geringachtung aller Form verfallen läßt, das hat auf den Höhepunkten die entschiedenste Gegenwirkung gefunden; die Verinnerlichung des Seelenlebens durch die Religion hat auch hier die Kunst in neue Bahnen geführt. So vornehmlich bei Jesus selbst. Was überhaupt von den Begründern der geschichtlichen Religionen gilt, daß nur das Vermögen einer hervorragenden schöpferischen Phantasie sie einer unsichtbaren Welt eine anschauliche und überwältigende Gegenwart geben, ja sie zur Hauptwelt des Menschen machen ließ, das gilt ganz besonders von Jesus; bei ihm gewinnt jenes Bilden eine besondere Wärme, Zartheit und Innigkeit. Daß er der Menschheit ein Reich Gottes als ein Reich echter Liebe und kindlichen Vertrauens mit deutlichen Zügen vorhielt, damit schlummernde Gefühle erweckte und den Gemütern eine tiefe Sehnsucht einpflanzte, das hat dem mensch-

lichen Dasein auch eine künstlerische Verklärung gebracht; eine solche tritt mit besonderer Klarheit hervor in dem Entdecken der Reinheit, Unschuld und Hingebung des kindlichen Lebens und in dem wunderbaren Gestalten einfachster Naturvorgänge zu Gleichnissen menschlicher Seelenstände. So ist hier bei Zurückstellung aller sinnlichen Kunst der seelischen Kunst eine sichere Bahn bereitet. Später wirkte der Schönheitsgedanke immer stärker vom Griechentum her. So bei Gregor von Nyssa, so auch bei Augustin. Wohl haben über diesen kunstfeindliche Stimmungen eine große Macht gewonnen, seine Wendung zum Christentum ward zum guten Teil durch einen tiefen Überdruß an einer formalliterarischen Bildung, durch ein Verlangen nach einem Inhalt des Lebens hervorgetrieben. Aber in der eignen Gedankenwelt hält er am Schönen fest, das einen Aufstieg zur allumfassenden Einheit bildet und alle Vielheit als ein Werk und Zeugnis dieser Einheit verstehen lehrt. So gestaltet sich ihm schließlich das ganze Weltall zu einem Kunstwerk ethischer Art, zu einer Ordnung, die Gerechtigkeit und Liebe zu voller Ausgleichung bringt; zugleich ist Augustin selbst ein hervorragender Meister des Worts, seine Sprache hat die ganze Kraft und Weichheit eines zwischen den Gegensätzen des Daseins hin- und herbewegten Geistes in sich aufgenommen, durch ihn hat die lateinische Sprache einen wunderbaren musikalischen Klang erhalten, und ist sie zu einem angemessenen Gefäß einer in sich selbst vertieften Innerlichkeit geworden.

Wie das mittelalterliche Kirchensystem durchgängig eine gewisse Ausgleichung der großen Gegensätze brachte, so hat es auch dem Schönen einen Platz innerhalb seiner Ordnung gegeben. So im Gesamtbau des Lebens, indem die Sorge für die Ordnung und Harmonie des Ganzen hier sehr hervortritt, so auch in der näheren Gestaltung, indem die Kunst der Verherrlichung der Religion und der Kirche in mannigfachster Weise zu dienen hat.

Die Neuzeit mit ihrer größeren Lebensenergie und ihrer Schärfung aller Gegensätze zersprengt die mittelalterliche Ausgleichung, während ihres ganzen Verlaufes hat der Kampf und Gegensatz nicht aufgehört. Ihr Beginn in Renaissance und Reformation gibt dem Gegensatz sofort den stärksten Ausdruck. In der Renaissance gewinnt eine ästhetische Welt- und Lebensanschauung zuerst eine volle Bewußtheit. Das Schöne wird hier zum Hauptwerkzeug der Entwicklung des Lebens, das wichtigste Mittel zur Herausarbeitung aller

Kraft, zur Selbstaneignung und Selbstgenießung des Menschen; die Kunst lehrt das Leben sich selber finden, seine eigene Höhe erreichen. Zugleich wirft das Leben alle unsichtbaren Bindungen von sich; überwiegend der nächsten Wirklichkeit zugewandt, erstrebt es in ihrer äußeren und inneren Unterwerfung ein volles und schrankenloses Glück. Bei starkem Lebensdurst und stolzem Selbstgefühl empfindet man leicht die Moral als eine von draußen auferlegte Fessel, als eine starre Satzung und widerwärtige Hemmung; je kräftiger die Individualität, desto berechtigter scheint sie, solche Hemmung abzuschütteln und allein der eignen Neigung zu leben. So der Immoralismus der Renaissance, ein Hauptgrund ihres Zusammenbruchs als weltbeherrschender Macht. Auf ihrer Höhe aber fehlt es nicht an Gestalten, welche den Gegensatz überwunden haben, und denen die Kunst, mit Einsetzung des ganzen Wesens erfaßt, sich zugleich zu einem ethischen Lebenswerke gestaltet; es genügt dafür eines Michelangelo zu gedenken. — Von der Renaissance pflanzt die künstlerische Bewegung sich in das Barock und Rokoko fort, auch zieht die Renaissance die Geister immer von neuem zu sich zurück.

Die Reformation hat ihre Stärke in der entschiedenen Hervorkehrung der Moral und der Steigerung der persönlichen Verantwortlichkeit, weit über den Kreis ihres eignen Bekenntnisses hinaus hat sie damit einen gewaltigen Ernst in das Leben gebracht. War schon solche Verinnerlichung unmittelbar der Kunst nicht günstig, so kam hinzu, daß jene mit der Fülle ihrer sinnlichen Gestalten dem Menschen den Zugang zu Gott zu erschweren schien, zu dem ein unmittelbares Verhältnis zu gewinnen die allüberragende Hauptsache wurde. So konnte ein heftiger Zorn gegen alles Bild und allen Schmuck als gegen eine Verdunklung der lebendigen Gegenwart Gottes in der Seele und als eine Veräußerlichung und Verweichlichung des Lebens entstehen. Aber wenn damit kunstfeindliche Stimmungen weithin Boden gewannen, so hat auch hier auf der Höhe des Schaffens die Kunst in anderer Richtung mannigfachste Förderung empfangen, sie ist nur mehr von der sinnlichen Anschauung abgelöst und tiefer in die Seele zurückverlegt. Die Namen eines Luther und eines Bach genügen, um das zu zeigen.

Die verstandesmäßige Art der Aufklärung mit ihrem Dringen auf logische Klarheit und kluge Zweckmäßigkeit, auch mit ihrer ungeschichtlichen Denkweise war der Kunst wenig günstig und stellte

sie weit hinter die Moral zurück. Diese selbst aber gewann dabei keine besondere Tiefe. Um so stärker wurde das Verlangen nach Schönheit, als durch das Aufsteigen des Neuhumanismus eine neue Epoche begann. Es strebt aber auf seiner Höhe, bei den führenden deutschen Dichtern und Denkern, Gutes und Schönes zusammen und fördert sich gegenseitig. Daß Kant die moralische Idee zum Eckstein des Lebens machte, hat ihn nicht verhindert, dem Schönen eine Selbständigkeit und einen Selbstwert zuzuerkennen; er zuerst hat es gegen das Gute wie das Angenehme mit voller Deutlichkeit abgegrenzt, er hat es im eignen Innern der Seele begründet und es über allen bloßen Nutzen und Genuß sicher hinausgehoben. So konnte ein Goethe „die großen Hauptgedanken der Kritik der Urteilskraft seinem bisherigen Schaffen, Tun, Denken ganz analog“ finden. Goethe selbst aber war bei aller Größe seines künstlerischen Schaffens von einer Geringschätzung der Moral und zugleich von dem Bekenntnis zu einer ästhetischen Weltanschauung weit entfernt. Dazu war ihm viel zu sehr sein künstlerisches Schaffen ein ernstes und mühsames Suchen seines eignen innersten Wesens, ein gewissenhaftes Arbeiten an sich selbst; eine laxe Auffassung dieser Probleme hat kein Recht, sich auf Goethe zu berufen, wenn man ihn im Ganzen seines Wesens nimmt, nicht auf einzelne Äußerungen festlegt. So wenig er die Kunst und eine künstlerische Kultur durch „konventionelle Sittlichkeiten“, durch „Pedanterie und Dünkel“ beschränkt wissen wollte, er gab dem Menschen in der Forderung, die Ordnung der Welt mit Freiheit zu ergreifen und sich selbst seine Grenze zu setzen, eine moralische Aufgabe, die sein ganzes Leben umspannt und ihm überall eine hohe Aufgabe stellt. Schiller endlich, zwischen dem Dichter und dem Denker stehend, war unablässig um eine Versöhnung von Gutem und Schöнем, der „Freiheit in der Erscheinung“ bemüht; „die hohe Reinheit des sittlichen Standpunktes bei der vollsten Anerkennung des künstlerischen Lebens in seiner Selbständigkeit ist das Eigenartige, ja Einzigartige der Schillerschen Denkweise“ (Kühnemann). Die Ströme haben sich dann wieder geschieden, die Romantik gab dem Vorrang der Kunst und der ästhetischen Lebensanschauung einen besonders zugespitzten und selbstbewußten Ausdruck, Fichte und die anderen Führer der nationalen Bewegung wirkten kräftig zur Verstärkung der Moral. Die soziale und technische Kultur, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer mehr zur Herrschaft kam, ist mit ihrer Richtung auf die gesellschaft-

liche Wohlfahrt und auf die Zweckmäßigkeit des Lebens die Kunst als einen nebensächlichen Anhang zu behandeln geneigt. Dagegen erhebt sich nun die moderne Kunst, erstrebt einen Einfluß auf das Ganze des Lebens, dem sie mehr Leichtigkeit, mehr Freude, mehr Individualität verheißt, und hält oft der Moral eine ästhetische Lebensanschauung als allein berechtigt entgegen. So hat zur Zeit einmal wieder die Entzweiung der beiden Gebiete die Oberhand.

Die geschichtliche Betrachtung zeigte, daß der Gegensatz durch die Jahrtausende geht, nicht eine Stimmung des bloßen Tages bedeutet. Immer wieder rückte die Moral der Kunst eine Verweichlichung, Ermattung, Auflösung des Lebens vor, aber zugleich mußte sie dafür den Vorwurf der Härte, Schablonenhaftigkeit, Seelenlosigkeit entgegennehmen. Aber auch davon überzeugten wir uns, daß, was in der Breite des Lebens einander floh, auf seiner Höhe sich suchte; bei den schaffenden Geistern war der Gegensatz, wenn auch nicht völlig aufgehoben, so doch sehr gemildert; in ihnen ward deutlich, daß das geistige Leben keiner Seite entbehren kann, und daß die Schuld des Zwistes weniger an der Sache als am Menschen liegt. In Wahrheit können Moral und Kunst die eigne Aufgabe nicht in großem Sinne nehmen, ohne sich gegenseitig als bedeutend, ja unentbehrlich anzuerkennen, sie können jenes nicht, ohne sich in ein umfassendes Ganzes des Geisteslebens hineinzustellen und dort eine Verständigung anzustreben.

Wo die Moral unmittelbar das ganze Leben einnehmen wollte, da pflegte sie zu einem System von Regeln und Vorschriften zu werden, die streng zum Menschen sprachen, ihm zugleich aber für ihre Erfüllung einen hohen Lohn verhiessen. Viel Aufrüttelung, auch viel straffe Konzentration ist damit geleistet worden, aber die überwiegende Fassung als eines Gebotes ließ hier die Moral nicht zu voller innerer Aneignung kommen, sowie Liebe und Freude entzünden. Leicht ward hier der Mensch zwischen einem Bewußtsein hilfloser Schwäche und einem selbstbewußten Pharisäismus hin- und hergeworfen. In der Tat war es immer nur eine gewisse Mittelhöhe des bürgerlichen oder kirchlichen Lebens, der die bloße Moral genügte; weder der Durchschnitt der ersten christlichen Jahrhunderte noch der der Aufklärung hatte bei allem moralischen Eifer einen bedeutenden geistigen Gehalt. Die Moral selbst konnte die Gefahr eines Starr- und Äußerlichwerdens erst überwinden, wenn sie in weitere Zusammenhänge hineingestellt wurde. Geschah dies

aber und wurde sie ein Weg zur Aneignung einer neuen Wirklichkeit, galt es in ihr nicht eine korrekte Erfüllung von Geboten, sondern eine innere Erneuerung des Menschen, ein Vordringen zu ursprünglichem Leben, so konnte sie der Kunst in keiner Weise entbehren. Denn jenes Neue ließ sich nur mit Hilfe einer künstlerischen Tätigkeit als Ganzes fassen und in lebendige Gegenwart stellen, auch konnte es die Breite des Lebens nicht gewinnen ohne das bildende, Inneres und Äußeres zusammenflechtende Wirken der Kunst. Ja wenn alles daran liegt, eine neue Welt und ein neues Leben gegenüber den kleinen Zwecken des bloßen Menschen und dem Alltagsleben zu erreichen, so muß die Kunst mit ihrem stillen und sicheren Wirken aus der inneren Notwendigkeit der Dinge, mit ihrer inneren Befreiung der Seele, mit ihrem Vermögen, uns die ganze Unendlichkeit innerlich nahe zu bringen und zu eigenem Leben zu machen, unmittelbar als moralisch gelten.

Ebenso wenig kann eine Kunst, die groß von sich selbst und ihrer Aufgabe denkt, die Moral verachten. Schwerlich war je ein schaffender Künstler ersten Ranges einer ästhetischen Lebensanschauung zugetan, und zwar deshalb nicht, weil er nicht die Kunst als ein Sondergebiet vom übrigen Leben ablösen konnte, weil er in das Schaffen seine ganze Seele, nicht nur eine gewisse Technik hineinlegen mußte, und weil er die Mühen, ja die Unzulänglichkeit dieses Schaffens viel zu stark empfand, um daraus einen bloßen Genuß zu saugen. In Wahrheit hat die ästhetische Lebensanschauung ihre Heimat weniger bei den Künstlern als bei den reflektierenden und genießenden Dilettanten; diese haben sie oft genug auch den Künstlern aufgedrängt, die, theoretischen Erörterungen wenig hold, ja ihnen gegenüber wehrlos, kaum empfinden, daß jene Ablösung der Kunst vom Ganzen des Lebens sie nicht sowohl erhöht als erniedrigt.

Das Angewiesensein von Kunst und Moral aufeinander wird namentlich da zu voller Anerkennung gelangen, wo unsere Welt nicht als eine fertig abgeschlossene, sondern als eine erst im Werden befindliche, ja als eine solche gilt, in der nicht nur Vorhandenes auszubauen, sondern eine neue Stufe der Wirklichkeit zu erreichen ist. Dazu bedarf es eines selbständigen Entscheidens, einer Aufrüttelung des Wesens, eines energischen Tuns, welches das ganze Dasein umfaßt; deutlich ist hier, daß wir nicht an erster Stelle zu behaglichem Genießen, zur Kontemplation, sondern zu Wirken und

Schaffen, zur Aktivität berufen sind. Aber zugleich bedarf es eines kräftigen und glücklichen künstlerischen Bildens, wenn die neue Welt uns nicht in vagem Umriß verbleiben, und wenn sie das Ganze unserer Seele gewinnen soll; auch die Kunst ist eine unentbehrliche Helferin zum Aufbau eines neuen Lebens.

β. Die Probleme der Gegenwart.

aa. Der moderne Ästhetizismus.

Wie wir prinzipiell über den Ästhetizismus denken, bedarf nach diesen Darlegungen keiner weiteren Erörterung. Den Ästhetizismus der Gegenwart aber klagen wir einer inneren Unwahrhaftigkeit an. Uns zeigen heute die Welt und das Leben viel zu viel Dunkel und viel zu viel Unvernunft, und es regen uns die großen Widersprüche des Daseins viel zu sehr auf, als daß wir aus tiefster Seele und mit voller Hingebung unser Dasein überwiegend in Genuß verwandeln und eine Harmonie des Ganzen mit reiner Freude erleben könnten. Der Ästhetizismus ist weniger ein wahrer Ausdruck des heutigen Lebensgefühls als ein Versuch, seiner Schwere und seinem Ernst zu entfliehen. Das aber kann er nur, indem er sich mit dem modernen Subjektivismus verbindet und in solcher Verbindung Stimmungen erzeugt, die gewiß als Zeichen der Zeit beachtenswert sind, denen aber alles schöpferisches Vermögen und alle seelenerhöhende Kraft gebricht.

Ein Zusammenwirken von Individualismus und Ästhetizismus ließ das Schlagwort einer „neuen Ethik“ entstehen, das namentlich in weiblichen Kreisen viel Einfluß gewonnen hat. Auch eine derartige Bewegung sei nicht von vornherein verschrien, sondern in ihren Gründen unbefangen gewürdigt. Was die Gesellschaft Moral nennt, ist nicht mehr als eine gewisse Ordnung des Zusammenlebens, der Sitte und Gewöhnung einen Heiligenschein verliehen haben, die daher bei aller Unzulänglichkeit leicht mit starker Selbstbewußtheit auftritt, wie Diener leicht arroganter als Herren sind. Nun ändert der geschichtliche Lauf der Dinge die Art des Zusammenseins, Änderungen können notwendig werden, die starre Festhaltung der überkommenen Art kann einen peinlichen Druck erzeugen, kann Recht in Unrecht, Unrecht in Recht verwandeln. Die Neuzeit aber hat in den gegenseitigen Verhältnissen und in der Art der Arbeit so viel verschoben, daß eine Revision jener gesellschaftlichen Ordnungen

und damit der konventionellen Moral in verschiedener Richtung notwendig ist.

Aber dieses anerkennen heißt nicht der hastigen und summarischen Art beipflichten, mit der von den Vertretern und vielleicht noch mehr den Vertreterinnen eines ästhetischen Subjektivismus die schwierigen und verantwortungsvollen Fragen erledigt werden. Zunächst ist Moral selbst etwas anderes als ihre sichtbare Vertreterin, die gesellschaftliche Ordnung, und moralisches Verhalten etwas anderes als soziale Korrektheit. Wie gering wurde auf der Höhe des moralischen Schaffens von jener Korrektheit gedacht, wie entschieden wurde hier abgelehnt, das bloße Mittel zum beherrschenden Zweck zu machen! Aber auch das Mittel ist bei aller Unzulänglichkeit keineswegs wertlos. Weil gewisse Einrichtungen problematisch geworden sind, sollte nicht alle gesellschaftliche Ordnung wie ein ungehörlicher Druck verrufen werden. Denn wie die menschlichen Dinge stehen, ist sie ein unentbehrliches Mittel, das Leben auf ein gewisses Niveau zu heben und den zerstörenden Kräften, die unablässig am Werke sind, genügenden Widerstand zu leisten. Nur ein grenzenloser, man möchte sagen kindlichnaiver Optimismus, den man liebenswürdig nennen möchte, wenn er nicht mit seiner die Halbgebildeten bestechenden Flachheit gefährlich wäre, kann wähnen, daß man dem Menschen nur schrankenlose Freiheit zu gewähren brauche, um das ganze Leben zu seliger Harmonie zu führen. Daß der Mensch zur Zügelung seiner Begierden sozialer Ordnungen bedarf, mag beklagenswert sein, es ist aber doch nicht die Schuld der Ordnungen; wer über sie klagt, müßte auch alle Medizin verwerfen, die nicht angenehm schmeckt; würden wir nicht leicht das Gegenteil der Absicht erreichen, wenn wir einem verschönernden Bilde zuliebe alle Schranken einreißen wollten? *L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête* (Pascal).

Wenn von „neuer Ethik“ geredet wird, so müssen wir auch einem solchen Mißbrauch des Wortes Ethik widersprechen. Ganz gleichgültig sind die Wörter nicht, ihr Mißbrauch kann zu einer Verdunklung echter Probleme wirken. Unter Moral hatten wir uns gewöhnt an die Anerkennung einer willkürbezogenen Ordnung, die Hochhaltung von Pflicht und Gewissen zu denken. Was aber der ästhetische Subjektivismus mit seiner „neuen Ethik“ bietet, ist nichts anderes als ein feinerer Epikureismus, als ein Selbstgenuß des Individuums, das sich von aller Hemmung befreit; wer darin

sein Genüge findet, der sollte die Ethik genau so gut wie die Religion in Bausch und Bogen für eine Verirrung erklären und aus seiner Gedankenwelt streichen, nicht aber sollte er durch ihren Namen seiner andersgearteten Denkweise einen schimmernden Aufputz geben. Ein schroffer Gegensatz ist hier unverkennbar. Ist der Mensch nicht mehr als die Summe seiner natürlichen Neigungen und kommt alle Lebensweisheit darauf hinaus, diese Neigungen in ein leidliches Gleichgewicht zu bringen, oder steckt in uns eine geistige Kraft, unser Dasein in freie Tat zu verwandeln und zugleich unser selber Herr zu werden? Ist unser Verhältnis zur Wirklichkeit vorwiegend rezeptiver oder ist es aktiver Art? Ist unser subjektives Glück das Höchste aller Güter, oder treibt uns eine innere Notwendigkeit über solchen Abschluß hinaus? Dieser Gegensatz steht seit den Stoikern und den Epikureern mit voller Klarheit vor Augen, und er schließt jede Vermittlung aus. Die alten Epikureer aber dachten präziser als die modernen, sie haben sich nicht als Vertreter einer neuen Ethik gegeben.¹

Der Punkt, an dem der moderne Subjektivismus mit anderen Überzeugungen am härtesten zusammenstößt, ist die Behandlung des Sinnlichen, besonders in der geschlechtlichen Sphäre. Daß hier Verwicklungen vorliegen, wird niemand bestreiten können. Im Christentum, namentlich in seinen katholischen Fassungen, wirkt vielfach noch eine Geringsachtung, ja eine Verachtung der Sinnlichkeit fort, die in den Stimmungen des ausgehenden Altertums und seinem Kampf gegen eine entartete Sinnlichkeit wurzelt; ja es ist hier ein Stück Manichäismus in das Christentum eingedrungen und wirkt bei aller äußeren Strenge zu innerer Verflachung. Denn eine Verflachung ist es, wenn die Hauptsorge des Lebens darin gesetzt

¹ Mit besonderer Kraft und Tiefe hat sich über diese Probleme der ausgezeichnete schwedische Philosoph Vitalis Norström in seinem Buch „Das tausendjährige Reich“ (deutsch 1907) ausgesprochen; er sagt z. B. S. 31: „Seltsame Schwärmerei, die auf der Ersättigung der Sinne ein stabiles seelisches Gleichgewicht zu begründen meint! Armselige Weisheit, die kein höheres Ziel kennt, als sich dauernd, wenn man so sagen kann, einen guten Tag zu machen! Diese Welt des allgemeinen Genießens — wofern sie überhaupt möglich wäre — würde das Beste nicht aufkommen lassen, dessen der Mensch fähig ist: die Erhebung über den Genuß, die Selbstüberwindung. Sie würde das ausschalten, was unsrem gewiß verbesserungsbedürftigen Dasein doch eine gewisse Weihe gibt; das, was ein Landsmann Zolas, der edle Alfred de Vigny, gefeiert hat als die „majesté des souffrances humaines.“

wird, einen Kampf mit dem Sinnlichen zu führen, das Sinnliche möglichst abzuschwächen, zu erniedrigen, zu kasteien, wenn wer es in solchem Ertöten der Sinnlichkeit weit gebracht hat, und sei er ein noch so leerer und harter Mensch, als ein Held gefeiert und als Vorbild erwählt wird. Denn was wird denn mit solcher Mißhandlung der Sinnlichkeit für eine innere Läuterung der Seele und für den Aufbau geistigen Lebens gewonnen? Dazu muß jene Unterdrückung der Sinnlichkeit, wie alles Naturwidrige, schlimmere Schäden herbeiführen, als sie zu heilen unternimmt; die Natur pflegt sich für eine Mißhandlung schwer zu rächen. Aber mit der Abweisung einer derartigen Askese ist die Sache nicht schon erledigt, sie liegt nicht so einfach, wie es oft dem ästhetischen Subjektivismus scheint. Die sinnliche und geschlechtliche Seite zeigt den Menschen der Natur aufs engste verwachsen, mehr als irgendwie sonst hält hier die Natur ihn fest. Aber zugleich hat er sich mit der Entwicklung geistigen Lebens weit über sie erhoben und damit die schlichte Naivität auch auf jenem Gebiete verloren; so wird ihm das Sinnliche zum Problem, das vom Geistesleben aus sich verschieden beantworten läßt; soll es sich in voller Freiheit, unbekümmert um höhere Zwecke des Geistes, nach Lust und Laune des Einzelnen ausleben, oder hat es sich den Zwecken des Geisteslebens unterzuordnen und in ihnen ein Maß zu finden? Wer unter Berufung auf das unantastbare Recht der Natur sich für jenes entscheidet, der pflegt zu übersehen, daß wir bei unserer gesteigerten und vielfach überspannten Kultur nicht mit der reinen Natur zu tun haben, daß die heutige Sinnlichkeit vielfach eine raffinierte, ja entartete ist. So können wir schon zur Scheidung dessen, was an der Natur echt oder unecht ist, geistiger Arbeit nicht entbehren, eine einfache Kapitulation vor dem, was sich heute sinnlich nennt, ist schlechterdings ausgeschlossen.

bb. Die Stellung der Kunst im modernen Leben.

Siegreich dringt im modernen Leben die Kunst wieder vor und mächtig bewegt sie die Geister; so ist es kein Wunder, daß sie alle Abhängigkeit verschmäht und auf voller Selbständigkeit besteht. Ein solches Verlangen findet einen Ausdruck in der bekannten Formel *l'art pour l'art*.¹ In dem was sie an Verneinung enthält, wird ihr kein

¹ Der Ausdruck (s. darüber Büchmanns Geflügelte Worte, 21. Aufl., S. 326) hatte, wie ihn zuerst Victor Cousin 1818 in Vorlesungen an der Sorbonne gebrauchte, einen ganz unverfänglichen Sinn: *Il faut de la religion*

Freund der Kunst widersprechen. Die Kunst soll nicht fremden Zwecken dienen, sie darf nicht der Moral, der Politik, der Religion Handreichung leisten und damit zu einer Tendenzkunst sinken, die nur für einen Augenblick blenden mag, nie aber wahre Förderung bringt. Schwieriger ist es, jenem Wort einen positiven Sinn zu geben. Heute geschieht das nicht selten mit der Behauptung, die Kunst müsse gleichgültig gegen allen Stoff und Inhalt sein und sich allein mit der Vollendung ihrer Form befassen; so allein sei sie ganz bei sich selbst und könne völlig ungehindert ihre eignen Wege verfolgen. Aber liegt eine solche Ablösung vom übrigen Leben in ihrem eignen Interesse, kann sie bei ihr das Höchste leisten, dessen sie fähig ist? Die Gefahr liegt nahe, daß mit dieser Wendung die Kunst zur bloßen Formbeherrschung, zu virtuosenhafter, glänzender, blendender Technik wird, daß sie so weder den ganzen Menschen hinter sich hat, noch zum ganzen Menschen und zur Menschheit zu wirken vermag. Eine solche Kunst mag weit mehr in der sinnlichen Erfahrung entdecken, sie mag unser Empfinden in ungeahnter Weise bereichern und verfeinern, sie mag in Überwindung von Widerständen schwelgen, aber seelisch kann sie uns wenig bieten, und das Geistesleben wird sie kaum erhöhen. War nicht dies den großen Kunstwerken, die dauernd zur Menschheit sprechen, eigentümlich, daß aller Gegensatz von Inhalt und Form in ihnen überwunden wurde, haben sie nicht in der Vollendung der Form zugleich zu vollem Ausdruck gebracht, was das Innere des Lebens erfüllte? Muß nicht die Kunst die Probleme der Menschheit aufnehmen und in ihrer Weise zu lösen suchen?¹ Auf jene Innerlichkeit kann am wenigsten

pour la religion, de la morale pour la morale, de l'art pour l'art. Erheblich später erst wurden die letzten Worte zum Bekenntnis einer Schule und zu einem Zankapfel der Parteien. — Hinzufügen möchten wir nur, daß auch Comte sich einmal mit jenem Schlagwort befaßt, aber es sehr äußerlich wendet. Cultiver l'art pour l'art lui-même bedeutet ihm nichts anderes als ne se proposer habituellement d'autre bout réel que de divertir le public (cours de phil. pos. VI, 167).

¹ Auch über dies Problem hat sich Norström in vorzüglicher Weise geäußert. So bemerkt er z. B. über das oft als Beispiel eines bloßen Schönheitskultus angeführte Griechentum (Das tausendjährige Reich, S. 73): „Man bildet sich oft ein, die Grundkraft des griechischen Lebens sei ein unwiderstehlicher, zwangloser Trieb zur schönen Form gewesen, also ein Bedürfnis, das an sich schon schöne Dasein noch mehr zu verschönern. Statt dessen aber dienten bei ihnen die Gebilde der Kunst wesentlich dazu, gefesselte sittliche Kräfte zu befreien, dunkle Bewußtseinsinhalte aufzuhellen und

der nordische Mensch verzichten. Er besitzt nicht die natürliche Leichtigkeit der sinnlichen Darstellung wie der Bewohner des Südens, er findet schwer den Weg von innen nach außen; so bleibt ihm leicht das Innerste der Seele unausgesprochen und seine eigne Tiefe verschlossen. Daher wird ihm die Kunst ein unentbehrliches Mittel, sich selbst zu finden, sein Eigentum in vollen Besitz zu nehmen, die Kluft im eignen Wesen irgend zu schließen. So kann ihm auch die vollendetste Form als bloße Form nun und nimmer genügen.

Wer einen Inhalt der Kunst als etwas ihr fremdes und gefährliches verschmäht, der pflegt dabei an eine Gedankenleistung, eine abstrakte Idee zu denken. Aber fällt denn Geistesleben mit dem Denken zusammen, gibt es keinen anderen geistigen Inhalt als eine Gedankengröße? Der alte Intellektualismus mochte das meinen, heute aber wollen wir nicht mehr Intellektualisten sein; wie könnten uns also jetzt die veralteten Maße binden und uns hindern, in tieferem und weiterem Sinne nach einem Inhalt für den ganzen Menschen zu streben?

Ja wir sehen sogar in der Zurückstellung des Inhalts eine Gefahr für eben die Selbständigkeit der Kunst, zu deren Gunsten sie verlangt wird. Mit dem Unabhängigwerden vom Stoffe wird nicht eine Unabhängigkeit schlechthin erreicht. Eine überwiegende Formkunst wird leicht zu einem Virtuositentum, das vor allem darauf bedacht ist, wenn nicht anderen, so doch sich selbst das eigne Vermögen zu zeigen; das aber erzeugt eine Vorliebe für das Abweichende, Paradoxe, Überspannte, und mit dem Suchen dessen gerät man leicht, indem man seine Freiheit beteuert, nur in eine andere Art der Abhängigkeit, eine Abhängigkeit von anderen und auch von der eignen Stimmung. Nur da besteht wahrhaftige Unabhängigkeit, wo das Schaffen ganz und gar aus einer innern Notwendigkeit des eignen Wesens hervorgeht; dazu aber muß der Mensch etwas auszusprechen,

zersplitterte Arbeit um gemeinsame praktische Ziele zu sammeln.“ – Und weiter: „Tatsächlich gilt von aller großen, echten Kunst, daß sie die Form dem Inhalte, den sie wiederzugeben sucht, mehr oder weniger unterordnet und gegen die Lust oder Unlust, die sie — bei dem Künstler und anderen — erweckt, sich gleichgültig verhält, wenn nur die Bilder den Inhalt mitteilen. Die echte Kunst öffnet uns die Tiefe der schöpferischen Phantasie eher, um uns von dem ‚heiteren‘ Dasein zu befreien, als um uns tiefer in dasselbe hineinzuführen.“

ja zu offenbaren haben. Der bloßen Virtuosenkunst aber fehlt eine solche Notwendigkeit.

Mit einem Worte sei auch des Verhältnisses der modernen Kunst zur geschlechtlichen Sphäre gedacht. Daß die Kunst sich nicht von ihr zurückzieht, sondern sich eingehend mit ihr befaßt, kann ihr nur eine unkünstlerische Denkweise verargen. Daß sie oft aber jenes mit sichtlicher Vorliebe in den Vordergrund rückt und möglichst lange bei ihm verweilt, es so reflektiert und so raffiniert bis zur Eckelhaftigkeit ausmalt, das ist mehr ein Zeichen sittlicher Fäulnis als technischen Könnens, das kann durch keine ästhetische Theorie verteidigt werden.

Wie viel bei der bildenden Kunst im Fluß und im Streit sein mag, an hervorragenden Persönlichkeiten und an glänzenden Leistungen fehlt es hier wahrlich nicht. Minder günstig steht die Sache auf dem Gebiete der Literatur. Anregungen und Aufgaben bietet hier die Zeit in Hülle und Fülle. Alte Gedankenmassen versinken und neue steigen auf, über seine Stellung im All ist der Mensch höchst unsicher geworden, der eigne Kreis der Menschheit ist voller Bewegungen und Wandlungen, dazu gestattet die wachsende Hast des Lebens keine genügende Selbstbesinnung; so ist uns das Dasein verworren und wir selbst sind uns vielfach ein Rätsel. Hätte hier nicht das literarische Schaffen die Aufgabe einer Klärung, hätte es nicht, was auf uns eindringt und sich in uns regt, zur deutlichen Aussprache zu bringen, aus dem Chaos der Erscheinungen, das uns umwogt, einfache Grundlinien herauszuheben, uns das Leben möglichst in ein Ganzes zu fassen und zugleich es weiterzuführen? Dazu aber bedürfte es einer inneren Überlegenheit über die Gegensätze der Zeit, einer energischen Synthese, die nicht aufnahme ohne auch auszuschließen, eines mutig und kräftig vordringenden geistigen Schaffens. An Ansätzen dazu fehlt es nicht, aber im allgemeinen ist zu sagen, daß unsere Literatur, die Literatur eines der größten Kulturvölker, nicht auf der Höhe der Zeit steht, daß sie dem modernen Menschen in dem Kampf um eine geistige Selbsterhaltung und um einen Sinn seines Lebens wenig Hilfe gewährt. Es ist eine Pflicht, dies offen auszusprechen.

5. Persönlichkeit und Charakter.

a) Persönlichkeit.

α. Zur Geschichte des Ausdrucks.

Den Ausdruck Person, einen der wenigen Termini lateinischen Ursprungs, von seinem Ursprung an in seine schon im Altertum reiche Verzweigung zu verfolgen, seine Bedeutung im römischen Recht wie in der christlichen Theologie darzulegen, das würde uns zu weit von unserer Aufgabe entfernen.¹ So halten wir uns an die Philosophie und streben auch hier möglichst rasch zur Gegenwart.

Die neuere Philosophie empfing den Ausdruck von der Scholastik, diese aber folgte der Definition des Boethius, Person sei ein vernünftiges Einzelwesen.² Aus der Anwendung dieser Definition auf die Trinitätslehre entstanden ernste Verwicklungen (Roscellin), aber

¹ Über das Technische des Ausdrucks berichtet näher die Realenzyklopädie von Pauly. Über seine Anfänge und seine Schicksale bis ins Mittelalter schrieb einen anregenden Aufsatz Max Müller in Good Words, Juni 1866, bedeutender ist eine Untersuchung Trendelenburgs, die ich aus seinem Nachlaß in den Kant-Studien Bd. XIII, Heft 1 u. 2 veröffentlicht habe.

² Näher lautet die Definition (in der Schrift de duabus naturis, ed. R. Peiper, pag. 193, 4): *persona est rationalis naturae individua substantia*. Im früheren Mittelalter ward Person wohl etymologisch erklärt als *per se una*. Über die verschiedenen Fassungen des Begriffes bei den wichtigsten mittelalterlichen Denkern s. Baumgartner, die Philosophie des Alanus de insulis, S. 45. Indem Thomas, namentlich in seiner Untersuchung über die Dreieinigkeit (im 1. Buch der *summa theologiae*), die Lehre des Boethius weiter entwickelt, betont er, daß Personen *non solum aguntur, sed per se agunt*. Er verteidigt die Anwendung des Ausdrucks auf Gott, obwohl sie sich nicht in der Bibel finde. Wie andere Scholastiker, so hat auch Thomas *personalitas*, dem schon Eckhardt in *personlichkeit* ein deutsches Gewand gab, wie er auch *personlich* öfter verwendet. In der späteren Scholastik war die gebräuchlichste Definition von Person *suppositum intelligens, suppositum aber bedeutete dabei eine substantia singularis viva*. Zesen übersetzte *persona* mit *Selbstand* (s. Paul Piur, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, S. 58), Clauberg (Wke. 1691, S. 321) mit „selbständig verständig Ding.“

sie haben ihren Gebrauch in der Scholastik nicht gehindert. Philosophische Probleme bedeutender Art werden dabei nicht aufgenommen.

Erst die Neuzeit brachte die Sache in regeren Fluß. Der Begriff Person wird hier ein Hauptmittel, gegenüber dem Zuge nach einer gemeinsamen und gleichförmigen Weltordnung dem Menschen eine ausgezeichnete Stellung zu wahren. Die von der Scholastik¹ übernommenen Begriffe Person und Persönlichkeit werden dabei psychologisch genauer durchgebildet. Leibniz führt diese Bewegung, indem er das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein, d. h. das Bewußtsein der Identität in den verschiedenen Zeitpunkten des eignen Daseins, setzt und daraufhin die Unsterblichkeit des Menschen von der Unzerstörbarkeit der niederen Wesen abhebt.² Wolff wie die Aufklärungsphilosophie nehmen diese Fassung auf, Herbart führt sie bis ins 19. Jahrhundert hinein.³

Das auszeichnende Merkmal der Persönlichkeit war bis dahin

¹ Wie eng in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Zusammenhang mit der Scholastik noch war, und wie sehr die Ausdrücke als bloße Termini der Schule galten, zeigt das weitverbreitete philosophische Lexikon von Walch. Es heißt dort (auch noch in der vierten, von Hennings besorgten Ausgabe von 1775) unter Person: „Person heißt in der Metaphysik eine besondere, vollkommene und vernünftige Substanz, welche ihr Wesen und ihre Subsistenz vor sich hat. Das Abstraktum davon oder die Subsistenz eines solchen Wesens ist Personalitas genannt worden.“

² Theodicée I, § 89: l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste: c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Ferner in dem Briefe an Wagner (de vi activa corporis et de anima brutorum) S. 466b der Erdmannschen Ausgabe: Ita que non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et, ut verbo dicam, personam servat.

³ So sagt Wolff (psych. rationalis, § 741): Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens quod ante in hoc vel isto fuit statu. Ferner in den „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ § 924 (angeführt von Trendelenburg): „Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewußt ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen: so sind die Tiere auch keine Personen. Hingegen weil die Menschen sich bewußt sind, daß sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen: so sind sie Personen.“ Herbart aber sagt: (Wke. III, 60): „Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfaltigen Zuständen als Eins und Dasselbe betrachtet.“

die Intelligenz. Nun aber beginnt eine neue, eine ethische Phase. Nach mannigfacher Vorbereitung hat Kant mit seiner Voranstellung der praktischen Vernunft sie durchgesetzt. „Persönlichkeit“ ist einer der Hauptpunkte, welche die neue Denkweise zu greifbarem Ausdruck bringen, es wächst bei Kant weit über die bloße Intelligenz hinaus, in ihr erscheint eine wesentlich höhere, in Freiheit gegründete Ordnung. Persönlichkeit bedeutet nämlich „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“, das „was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke, unter sich hat“ (V, 91 Hart.). Als Personen sind Vernunftswesen Zwecke an sich und dürfen nie als bloße Mittel gebraucht werden. Ja es wird in uns neben der Tierheit und Menschheit noch die Persönlichkeit unterschieden; der Mensch ist zunächst ein lebendes, dann ein lebendes und zugleich vernünftiges, als Persönlichkeit endlich ein vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen (VI, 120).

Spätere Denker, wie der ältere Schelling, auch J. H. Fichte, haben diese ethische Fassung des Persönlichkeitsbegriffes nach der metaphysischen Seite zu ergänzen und vertiefen gesucht,¹ im großen und ganzen aber ist man bei Kant verblieben. Zum mindesten steht seit ihm fest, daß das allen einzelnen Handlungen überlegene, als Persönlichkeit bezeichnete Subjekt auch mit praktischer Vernunft auszustatten ist, daß zu seinem Wesen nicht bloß das Selbstbewußtsein, sondern auch die Selbstbestimmung gehört.

§. Zur Geschichte des Begriffs.

Die letztterungene Fassung des Begriffs als des selbstbewußten und selbsttätigen Subjekts ist es, deren Geschichte wir nunmehr in

¹ Eine Geschichte des Persönlichkeitsbegriffes im 19. Jahrhundert wäre eine Aufgabe, die manchen Ertrag verspricht. Über den Gebrauch des Ausdrucks bei den verschiedenen Völkern bemerkt Alexander Chamberlain in *Harpers Monthly* (1903, Juli, pag. 281): The word personality is not a native English term, but has been borrowed, ultimately from mediaeval Latin and subsequently rescued from the lawyers. The corresponding French term, *personnalité*, was admitted to the Academy's dictionary so recently as 1762. The German *Persönlichkeit* was once entirely in the possession of the mystics.

Kürze aufrollen möchten. Die griechische Philosophie gelangte nicht zu einem deutlichen Begriff der Persönlichkeit, sowohl weil die Frage der Einheit des Seelenlebens nicht im Vordergrund stand, als weil dem vorwaltenden Intellektualismus das Denken als der Kern und das wahre Selbst des Menschen galt. Immerhin arbeitet sich den großen Durchforschern des Menschenwesens, fast im Widerspruch mit ihren Hauptlehren, ein gewisser Begriff der Persönlichkeit heraus und wirkt in ihrer Gedankenwelt. So bei Plato, so mehr noch bei Aristoteles, dessen Ethik deutlich genug über einzelne Handlungen zu einem Wesen vordringt, das sich selbst im Handeln erlebt. Das spätere Altertum hat mehr und mehr den Menschen auf sein eignes Innere gestellt und auch den Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt,¹ aber zu einem vollen Begriff der Persönlichkeit ist es nicht gelangt. Eine unserem Begriff der Persönlichkeit entsprechende Fassung der Gottheit wurde von hervorragenden Denkern nachdrücklich abgelehnt.²

¹ S. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, S. 331—342: „Die Herausbildung des Bewußtseinsbegriffes.“ Trendelenburg hat in dem angeführten Aufsatz näher dargelegt, wie sehr die Stoiker die Entwicklung dieses Begriffs gefördert haben; er zeigt, wie „wir bei ihnen, die im Leben auf die Übereinstimmung mit sich selbst, auf die Konsequenz des mit sich einigen Charakters gerichtet waren, das *πρόσωπον*, die persona zum Ausdruck des Ethischen werden sehen“; und weiter: „die gut gedichtete Rolle ist der Natur gemäß, wie der erste Grundsatz der Stoiker verlangt, der Natur gemäß zu leben, d. h. der Vernunft, die der Natur zum Grunde liegt, zu folgen, und die gut gedichtete Rolle individualisiert ferner das Allgemeine der eigentümlichen Natur des Einzelnen gemäß und gründet es in einem vernünftigen Mittelpunkt“.

² Zuerst tat das, so weit bekannt, der Akademiker Karneades (213/4 bis 129 v. Chr.), später mit größter Kraft und Schärfe Plotin. S. darüber neben Zellers großem Werk seinen Grundriß der Gesch. d. griech. Philosophie. Karneades suchte zu zeigen (s. Grundr. 6. Aufl., S. 242ff.): „daß man sich die Gottheit nicht als ein lebendes, vernünftiges Wesen (*ζῷον λογικόν*) denken könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten.“ Besonders energisch aber kämpft Plotin aus dem Ganzen einer Weltanschauung dagegen, dem schlechthin Unendlichen und aller Besonderheit überlegenen Urwesen, wie er es faßt, Denken oder Wollen und weiter auch Selbstbewußtsein zuzuschreiben (s. Zeller a. a. O., S. 293ff.). „So tritt die von Karneades vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes hier zuerst mit grundsätzlicher Entschiedenheit auf“ (Zeller). Plotins Gründe sind für die spekulative Ablehnung einer Persönlichkeit Gottes maßgebend geblieben, auch Spinoza hat ihnen kaum etwas neues hinzugefügt.

Die kräftigere Belebung und größere seelische Nähe, welche die Gottesidee im alten Christentum gewann, gestattet hier weit eher, von einer Persönlichkeit Gottes und einem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott zu sprechen. Die darin liegende Gefahr eines Anthropomorphismus blieb nicht unbemerkt: das zeigt schon der heftige Streit darüber, ob sich dem höchsten Wesen ein Affekt wie der Zorn zuschreiben lasse. Eine Lösung fanden die Probleme im Gottesbegriff unter Augustins Führung schließlich in der Weise, daß eine menschlich-persönliche Fassung auf die Grundlage einer spekulativ-mystischen aufgetragen wurde. Gott ist zugleich sittliche Persönlichkeit und absolutes Sein. Die mattere Denkweise des Mittelalters empfand in dem Nebeneinander beider Fassungen keinen Widerspruch. Der Neuzeit verwandelte sich auch hier alsbald in ein Entweder—oder, was das Mittelalter als ein Sowohl—als auch ruhig, ja willig ertragen hatte.

So erfolgt denn in der Neuzeit eine energische Scheidung der Geister beim Gottesbegriff. Was immer dem Zuge zur Immanenz folgt und auf universalen Weltbegriffen besteht, das bekämpft die persönliche Fassung der Gottesidee als einen unerträglichen Anthropomorphismus. Der Widerstand und Widerspruch gegen den Pantheismus dagegen stützt sich in seinem Verlangen nach einem lebendigen göttlichen Sein auf die Idee der Persönlichkeit und gibt auch dem Wort einen besonderen Nachdruck. Bis dahin hatte man viel von dem Verhältnis der drei Personen im göttlichen Wesen, aber wenig von der Persönlichkeit Gottes gesprochen.¹ Nun aber wird Persönlichkeit ein Bekenntnis und Lieblingswort der Antipantheisten. So beteuert z. B. Jakobi in dem bekannten Gespräch mit Lessing seinen Glauben an eine „verständige persönliche Ursache der Welt“ und vermißt an der Substanz Spinozas „eine eigne, besondere, individuelle Wirklichkeit“, „Persönlichkeit und Leben“. Von da aus zieht sich der Streit durch das 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Wo immer der Lebensprozeß sich vorwiegend künstlerisch oder intellektuell gestaltet, da dünkt leicht die Idee der Persönlichkeit zu eng und zu klein, um das Ganze der Wirklichkeit zu beherrschen; wo dagegen der ethische Zug die Führung hat, da möchte man den

¹ Wiederum sei hier Walch als Zeuge angeführt, der im Artikel Person wohl von Personen der Dreieinigkeit, nicht aber von einer Persönlichkeit Gottes spricht und in einer ausführlichen Erörterung des Wesens Gottes „Persönlichkeit“ mit keinem Worte berührt.

Begriff nicht missen und strebt nach einer Fassung, die auch die Gottesidee zu umspannen vermag (so Lotze und Ritschl). – Die neueste Zeit spricht besonders viel von Persönlichkeit, die Wendung zu dieser erscheint oft als ein sicheres Heilmittel aller Schäden. Eine kräftigere Belebung der Persönlichkeit will die Kunst, die Religion, die Moral, das allgemeine Leben; sie dünkt eine unentbehrliche Hilfe gegen die drohende Entseelung des Daseins, ein Mittel zur Abstoßung von Veraltetem und Überlebtem, der einzige Weg zur ersehnten Verjüngung und Vereinfachung des Lebens; mit der Persönlichkeit hofft man gegenüber der Erschütterung der Weltbegriffe einen sicheren Halt im eignen Innern zu gewinnen, auch einen Punkt, auf den sich die Menschen inmitten unerträglicher Spaltung und Zersplitterung einigen können.

Wo so viel zusammentrifft, läßt sich viel Verworrenheit erwarten; es müßte wunderbar zugehen, wenn eine so leichte Wendung, eine einfache Selbstbesinnung, uns den unermeßlichen Verwicklungen entwinden könnte, die uns heute umfängen. Vermutlich ist entweder die Hilfe ein bloßer Schein, oder der Gedanke der Persönlichkeit enthält mehr und fordert mehr, als die übliche Fassung ihm beilegt. Sehen wir, wie es damit steht.

γ. Untersuchung des Problems.

An dem Streit über Persönlichkeit ist ohne Zweifel viel Wortstreit; so lange der eine dem Ausdruck eine engere und niedrigere, der andere eine weitere und höhere Bedeutung gibt, ist eine Verständigung ausgeschlossen. Aber wie oft, so ist auch hier der Streit um das Wort nur die Erscheinung eines sachlichen Gegensatzes. Nicht deshalb schätzen hervorragende Denker bis zur Gegenwart „Persönlichkeit“, weil ihnen das Wort in die Ohren klingt, sondern weil sie in ihm, wenn auch unvollkommen, einen Gedanken bezeichnet, eine Tatsache behauptet finden, auf die sie nicht glauben verzichten zu dürfen. Wie Person und Persönlichkeit von alters her den Vorrang des Menschen, des geistigen Wesens, zum Ausdruck brachte, so ist es eine Grundüberzeugung vom Geistesleben, von seinem Inhalt und seiner Bedeutung, die in ihm sich ein, wenn auch unzulängliches Werkzeug schuf. Wer im Zusammenhang einer Weltanschauung für Persönlichkeit eintritt, behauptet damit, daß das Geistesleben keinen bloßen Anhang der Natur, sondern eine eigentümliche Art des Seins besagt; er behauptet, daß es nicht in einzelne

Betätigungen und Vermögen aufgeht, sondern eine ihnen überlegene und sie umfassende Einheit enthält und damit zu einem Beisichselbstsein, einem Selbstleben wird; er behauptet endlich, daß dies Selbstleben kein bloßer Sammelpunkt ihm zugeführter Elemente, sondern aktiver Art ist, eine umwandelnde Kraft an allem Empfangenen übt und das ganze Dasein auf eine höhere Stufe hebt. Nur wenn dieses alles zutrifft, bringt Persönlichkeit etwas wesentlich Neues in unser Dasein und rechtfertigt damit den Affekt, mit dem sie von vielen ergriffen wird.

Nun aber ist das Ganze jener Behauptungen nur im Recht, wenn im Gesamtbilde der Wirklichkeit und unserer Stellung in ihr sich eingreifende Wandlungen vollziehen. An der besonderen Stelle kann keine Wahrheit haben, was nicht im Ganzen wahr und in seinen Zusammenhängen begründet ist; wäre jene Bewegung zur Persönlichkeit eine bloße Privatangelegenheit des Menschen, so wäre sie mit ihrem Weltbilde eine bloße Illusion, so würde sie ins Leere fallen. Ein Durchdringen zur Wahrheit wird sie nur, wenn das Geistesleben die Tiefe der Wirklichkeit bildet, in der sie ihr eignes Wesen erreicht. Nur auf Grund einer neuen Weltstufe und im Zusammenhang mit ihr kann der Einzelne die Wendung zur Persönlichkeit vollziehen und die Menschheit persönliches Leben entfalten. Ja es muß jenes neue Leben, um den Menschen über die naturhafte Ordnung hinauszuhoben, die ihn zunächst umfängt und beherrscht, als Ganzes seiner Seele zugegen sein und in ihm wirken; er muß an einer inneren Unendlichkeit teilhaben, um der äußeren gewachsen zu sein. So handelt es sich bei Persönlichkeit um ein neues Grundverhältnis zur Welt, um eine neue Art des Lebens und Seins.

Steht aber die Sache so, so ist Persönlichkeit für den Menschen keine fertige Tatsache, die er bequem und hurtig sich aneignen könnte, kein sicherer Ausgangspunkt, der sich mühelos einnehmen ließe, sondern sie bedeutet für ihn eine große und schwere Aufgabe, sie verlangt eine völlige Umwälzung der vorgefundenen Lage. Nicht die Entfaltung oder Ausschmückung des natürlichen Selbst, sondern der Gewinn eines neuen Selbst steht hier in Frage. Die Wendung wird nur da den vollen Ernst und Nachdruck erlangen, wo sie auch ein entschiedenes Nein umfaßt, eine Verneinung der naturhaften Selbsterhaltung, ein Hinausstreben über die bloßmenschliche Form des Geisteslebens. Und es darf solches Nein keinen flüchtigen Durchgangspunkt bilden, es muß stets zugegen

bleiben und energisch festgehalten werden, wenn nicht das Streben nach dem neuen Sein immer wieder zur naturhaften Lebensform zurücksinken soll.

Ja auch innerhalb des Geisteslebens bildet Persönlichkeit einen Anstieg und eine Konzentration, die erst durch Erfahrungen und Entscheidungen des ganzen Menschen hindurch erreicht wird. Das Leben durchläuft die drei Stufen einer grundlegenden, kämpfenden, überwindenden Geistigkeit. Zuerst gilt es die Anerkennung einer geistigen Aufgabe überhaupt, eine Erhebung des Lebens über die Natur, eine Entwicklung geistiger Größen und Güter jenseit der natürlichen Selbsterhaltung. Das ergibt die Scheidung eines Idealismus vom Naturalismus, der alles Geistesleben als eine Weiterführung der bloßen Natur behandelt, und damit die erste Scheidung der Geister. Aber der Boden des Idealismus erzeugt alsbald ein neues Problem: das Reich der Erfahrung zeigt starke Widerstände gegen die vom Idealismus geforderte Ordnung; es fragt sich, ob diese Widerstände die Bewegung zum Stocken bringen, oder ob sie von ihr überwunden werden. Dort entsteht der Pessimismus mit seiner Preisgebung der Sache; hier muß irgendwelche Verstärkung, irgendwelche Weiterbildung des Geisteslebens erfolgen. Diese aber ist es, die in der Wendung zum Persönlichsein behauptet wird. Das Persönlichsein erscheint hier als der Höhepunkt einer geistigen Bewegung, und zwar als ein solcher, der sie zu einem Ganzen verbindet, indem er die früheren Stufen als beharrende Momente festhält. Denn das Leben bleibt unablässig in Fluß, immer neu ist der Aufstieg von der Natur zum Geist zu vollziehen, immer neu der Widerstand gegen die Vergeistigung des Daseins zu durchleben, immer neu eine innere Überwindung zu suchen. So bleibt das Ganze eine fortlaufende Tat, ein unablässiger Aufstieg; es läßt sich erwarten, daß nicht der ganze Umfang des Daseins darin eingeht, daß das Persönlichsein bei uns selbst einen inneren Widerstand behält; es ist nicht sowohl unser ganzes Dasein als seine bewegende Kraft, die Seele der Seele. Augenscheinlich ist es so nicht ein Besitz, sondern das höchste Ziel, nicht sowohl ein Persönlichsein als ein Persönlichwerden. Wie dabei das Streben einem Einströmen des naturhaften Ich unablässig zu widerstehen hat, so haben die Begriffe immerfort ein Zurücksinken zur bloßmenschlichen Vorstellung abzuweisen, womit eine Ermattung des Denkens sie unablässig bedroht.

Wer solche Aufgaben und Verwicklungen im Persönlichwerden anerkennt, der wird auch die Kämpfe zu würdigen wissen, die an dies Problem sich knüpfen. In der Religion ward die Idee der Persönlichkeit zugunsten eines unpersönlichen Geisteslebens oft bekämpft, weil mit jener das natürliche Ich des Menschen starr festgelegt und zugleich das höchste Wesen zu menschenartig gefaßt schien; die Wendung zu einem unpersönlichen Sein mit der Forderung einer völligen Auflösung des Einzelnen in den Ozean der Unendlichkeit dünkte demgegenüber eine größere, reinere, vornehmere Denkart. So die pantheistische Spekulation und die Mystik, so die Höhe der indischen Religionen, so Spinoza mit seinem Worte, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht verlangen könne, daß Gott ihn wieder liebe. Solche Denkweise hat ihr Recht in der Abweisung der kleinmenschlichen Daseinsform, aber mit dieser Verneinung, dem Versinken in den Abgrund der Ewigkeit, kann nur abschließen, wer dem Geistesleben keine neue, selbständige Wirklichkeit zuerkennt, wer in ihm wohl eine Befreiung von den Wirren und Mühen der menschlichen Existenz, von der Unruhe und Flucht der Zeit, von der Enge und Starrheit des kleinen Ich erblickt, nicht aber das Aufsteigen und den Gewinn eines neuen Lebens. Beruhigen beim Nein kann sich nur eine kontemplative und vorwiegend passive Lebensführung, eine weichere, mattere, schläffere Denkart; wo immer das Geistesleben mehr Kraft und Zuversicht entwickelt, da wird es das scheinbar Unmögliche wagen und über das Nein hinaus nach einem Ja verlangen, da wird es die Bahnen einschlagen, welche die Idee der Persönlichkeit angibt. Nun aber wird dies Streben stets von der Gefahr eines Zurücksinkens in die natürliche Lebensform begleitet sein; in der Tat pflegt bei den Religionen eine höhere und eine niedere Art durcheinanderzulaufen: dort das Aufstreben zu einer neuen Welt, einem neuen Leben und auch einem neuen Gedankenreiche, für das unser menschliches Dasein nicht mehr als Symbole liefert; hier dagegen die Neigung, innerhalb des gegebenen Daseins möglichst gut auszukommen, die neue Welt ein bloßes Gegenstück der alten, die höchsten Begriffe anthropomorph gestaltet, in dem allen weit mehr eine Festlegung des Kleinmenschlichen als ein Aufklimmen zu neuen Höhen. Als Abweisung dieser Art mit ihrer Verdunklung des unentbehrlichen Nein ist der Widerstand gegen das Persönlichsein in gutem Recht und gewiß dem Ganzen der weltgeschichtlichen Bewegung unentbehrlich; er gerät aber ins

Unrecht, wenn er mit der niederen Art auch die höhere abweist und damit alle Hoffnung einer positiven Gestaltung des Geisteslebens aufgibt. An dem Gewinn einer solchen Gestaltung liegt schließlich auch alle Hoffnung einer gründlichen Überwindung des niederen Lebenstriebs. Denn letzthin ist positivem Streben nur ein anderes positive Streben gewachsen; alle Energie der Verneinung, alles Verschwimmenwollen in die Unendlichkeit wird die Selbstsucht nicht so gründlich brechen als die Bildung eines neuen geistigen Selbst mit großen und zwingenden Aufgaben. So steht hier in Frage, ob der positive Lebens- und Glücksdrang sich der bloßen Natur entwinden und der Stufe des Geistes zuführen läßt oder nicht. Im Fall des Nein ist alle unsägliche Mühe schließlich verloren.

Ähnliche Probleme wie die Religion zeigt an dieser Stelle auch die Kultur. Künstlerische und intellektuelle Weltbilder treffen in der Abneigung gegen eine leitende Stellung der Persönlichkeit zusammen. Denn sie sehen darin ein Zurückziehen der geistigen Arbeit zum bloßen Menschen und eine widrige Störung ihres eignen Fortgangs durch eine Einmischung seiner kleinen Sorgen. Sich rein und vollständig entfalten zu können scheint das Geistesleben nur, wenn es unter völliger Ablösung vom Menschen und seinen Zwecken lediglich der eignen sachlichen Notwendigkeit folgt und sich im eignen Kreise zu einem selbständigen Lebensganzen mit eigentümlichen Gesetzen zusammenschließt.

Auch hier aber wird eine niedere und eine höhere Fassung der Persönlichkeitsidee zusammengeworfen und mit dem, was herabzieht, etwas aufgegeben, dessen die Kulturarbeit zur Erreichung ihrer vollen Höhe notwendig bedarf. Recht verstanden liegt das Sein und die Einheit, die dem Streben nach Persönlichkeit vorschwebt, nicht neben der Arbeit, sondern innerhalb ihrer. Diese selbst ist dahin zu bringen, das ein Selbstleben in ihr durchbricht, daß ein geistiges Sein sich in ihr erfaßt, die Erfahrungen in Erlebnisse umsetzt, dem Geschehen allererst einen Inhalt verleiht. Denn es gibt schlechterdings keinen Inhalt ohne ein Selbst, das im Wirken und Geschehen sich entfaltet. Nur ein solches innerhalb des Geisteslebens befindliches Selbst gewährt diesem eine Seele und einen Halt, behütet es vor der Gefahr, ein leerer Mechanismus oder ein seelenloser Kulturprozeß zu werden, gibt ihm die Kraft, seine eigne Arbeit zu bewältigen, statt von ihr bewältigt und erdrückt zu werden. Auch kann nur mit einem solchen Selbst das Leben eine volle Wirklichkeit gewinnen

und sich einer Wirklichkeit sicher fühlen, während es ohne einen solchen Kern ein schatten- und traumhaftes Dasein führt und darin alles Empfangene verwandelt. Die Inder zeigen uns solche Verflüchtigung in klassischem Bilde. – Augenscheinlich handelt es sich hier nicht um eine eifrigere subjektive Aneignung einer gegebenen Wirklichkeit, sondern um eine reale Erhöhung und Umwandlung der gesamten Wirklichkeit, es handelt sich um den letzten Abschluß der Kultur, um die Möglichkeit eines neuen, wesenhafteren und seelenvolleren Kulturideals. Das Entscheidende dabei ist für Menschen und Völker schließlich die Energie des Lebensaffekts, die kräftigere oder mattere Erfassung des Lebens; die sachliche Entscheidung aber liegt nicht bei begrifflichen Erwägungen, sondern bei der Möglichkeit der Entwicklung einer neuen Wirklichkeit. Nirgends mehr als hier stehen wir bei den letzten Axiomen unserer geistigen Existenz.

Von solchen Überzeugungen aus, die für ein Persönlichwerden das Aufsteigen einer neuen Welt und eine Umwälzung des natürlichen Seins verlangen, muß uns die heutige Bewegung zum Persönlichsein als verworren, ja in mancher Hinsicht verfehlt erscheinen. Die übliche Behandlung der Sache erschöpft sich in das Verlangen einer kräftigeren Konzentration, einer Verstärkung des Subjekts, einer größeren Selbständigkeit gegenüber der Umgebung. Aber wie soll das geschehen, wenn der Mensch ein bloßes Stück der vorhandenen Welt bleibt, nicht von innen her an einer neuen Welt teil gewinnt? Ohne eine Umkehrung des nächsten Anblicks der Wirklichkeit und ohne den Gewinn eines neuen Lebensbodens könnte leicht die Sache mehr schaden als nützen, indem sie in eine bloße Verbrämung des natürlichen Lebenstriebes, eine Überspannung des Selbstgefühls, ein bloßes Genießen und Fürsichzurechtlegen aller Dinge auslaufen müßte. Und wenn gar die Bewegung zur Persönlichkeit als eine Abwendung von den Weltfragen und eine Zurückziehung auf einen Sonderkreis verstanden wird, so wäre das kaum etwas anderes als eine Verherrlichung eines engen und öden Spießbürgertums. Man macht dadurch nichts Neues aus dem Menschen, daß man ihm die Etiquette der Persönlichkeit anklebt. Ohne den Gewinn einer neuen Welt und eine Erhöhung des eignen Lebens bleibt das Ganze eines jener bequemen Surrogate, welche die Probleme des Menschenwesens und den Ernst der Zeitlage verdecken.¹

¹ Es wäre endlich wohl an der Zeit, das unablässige Zitieren des Goetheschen Wortes: „Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit“ Eucken, Grundbegriffe. 4. Aufl.

Nach unserer Überzeugung muß das persönliche Leben einen neuen Weltanblick entwickeln, aus seiner eignen Belebung, seinen Erfahrungen, seinen Weiterbildungen ein Reich von Grund- und Lebenswahrheiten erzeugen. Mögen sich diese nicht in angemessene Vorstellungsbilder umsetzen lassen, sie bleiben die Wahrheiten, die schließlich wie alles geistige Leben, so auch das Erkennen tragen, sie sind die zentralen Wahrheiten, denen gegenüber alle anderen Einsichten nur periphere bedeuten. Nun behält unsere intellektuelle und überhaupt unsere geistige Lage dadurch eine starke Spannung, daß ein Spalt zwischen den zentralen, persönlichen und den peripheren, unpersönlichen verbleibt, daß sich jene nicht unmittelbar in diese überleiten lassen. Aber trotzdem dürfen wir die Wirklichkeit nicht in zwei endgültig getrennte Gebiete zerlegen und das Reich persönlichen Lebens gegen die große Welt starr abschließen. Denn das wäre nichts anderes, als das Leben zwischen leerer Subjektivität und seelenloser Arbeit zerteilen, es wäre ein Verzicht auf seine innere Einheit und zugleich seine volle Wahrheit. Von beiden Seiten ist daher nach einer Einigung zu streben, es gilt, das Ziel als eine treibende und richtende Kraft tapfer festzuhalten, obschon wir keine Aussicht haben, es gänzlich zu erreichen und die beiden Ausgangspunkte zu völliger Berührung zu bringen.

Bei solcher Überzeugung treten eine persönliche und eine subjektive Gestaltung von Arbeit und Kultur uns deutlich auseinander. Die subjektive Art stellt sich der Wirklichkeit gegenüber und trägt, sobald sie über sich hinausgeht, ihre Besonderheit in alle Dinge hinein; die persönliche möchte zum eignen Leben der Dinge vordringen, nicht als zu etwas Fernem und Fremdem, sondern als zu dem, worin das geistige Wesen sich selber, die Wahrheit seines eignen Seins erreicht. Mit der Verwandlung der Dinge in ein Selbstleben vollzieht sich hier die Überwindung des Gegensatzes einer subjektivistischen und einer objektivistischen Behandlung zu gunsten einer solchen, die souverän oder eigenständig heißen könnte. Denn hier allein erlangt das Schaffen eine volle Selbständigkeit und wird die Notwendigkeit der Sache unmittelbar ein eigner Antrieb des Menschen, hier erst wird die volle Einigung mit der Sache erreicht, auf Grund derer sie ihre eigne Natur rein und einfach aussprechen

einzustellen. Die liebenswürdige und anmutige Stelle, an der es sich im Westöstlichen Divan findet, will gar nicht so schwer genommen sein.

kann. Erst die persönliche, die souveräne Art ist über das hinaus, was sich zwischen den Menschen und die Sache zu stellen pflegt. Der Mensch kann die Sache nicht ohne weiteres ergreifen, er bedarf vielfacher Mittel, um an sie zu gelangen, er bedarf dazu technischer Zurüstung, Übung, Gelehrsamkeit u. s. w. Aber nun entsteht die Gefahr, daß, was nur Mittel und Weg ist, zum Zwecke und Ziele wird, daß es den Menschen bei sich festhält und von der Hauptsache ablenkt. Kaum dürfte ein Volk dieser Gefahr so ausgesetzt sein wie das deutsche mit der Gründlichkeit, aber auch Schwerfälligkeit seiner Art; besonders mühsam gelangt es zu voller Überwindung der Technik durch das Schaffen, zu jenem Sichselbstleben in den Dingen, ohne das die Werke keine reinmenschliche Größe und schlichte Einfalt erlangen können. So besteht eben heute in unserem Leben ein arges Mißverhältnis zwischen dem Aufgebot intellektueller und künstlerischer Arbeit und der Erzeugung von Schöpfungen, die zum ganzen Menschen sprechen und den ganzen Menschen fördern. Wenn das Verlangen nach einer mehr persönlichen Kultur dies heißen soll, daß es einfache Grundzüge aus der Verwirrung herauszusehen und damit zum Ganzen des Menschenwesens zu wirken gilt, so ist dem nur freudig zuzustimmen. Aber dieses ist keineswegs eine Sache raschen Entschlusses, sondern das Allerschwerste, etwas, wozu es nicht nur der höchsten Anspannung aller Kraft, sondern auch vielfacher Gunst des Schicksals bedarf. So erfahren wir es auch heute: wie wenig hat alle subjektive Beteuerung des Wertes der Persönlichkeit uns innerlich weitergeführt, wie wenig hat sie starke und selbstwüchsige Persönlichkeiten erzeugt!

b) Charakter.

α. Geschichtliches zum Ausdruck und Begriff.

Charakter bedeutete bei den Griechen sowohl das Werkzeug zum Zeichnen und Prägen als das Gepräge selbst, das Merkzeichen; es hat schon im Altertum den naheliegenden Übergang auf das geistige Gebiet gefunden. Es geschah das aber sowohl in ethischer als in ästhetisch-literarischer Richtung. Die ethischen Charaktere, die den Namen Theophrasts, des Schülers und Nachfolgers des Aristoteles, tragen, sind freilich aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Zusammenstellung aus größeren Werken des Mannes, aber

die Neigung zu genauer Beobachtung und scharf umrissener Zeichnung verschiedener menschlicher Typen¹ geht auf Aristoteles, den großen Kenner und Freund alles Wirklichen, zurück und blieb seiner Schule eigentümlich. Nach derselben Richtung wirkten die neuere Komödie und die Rhetoren; so war dem späteren Altertum der Blick für die Eigentümlichkeit verschiedener menschlicher Arten und Handlungen geschärft.² Zugleich aber bezeichnet Charakter auch die Eigentümlichkeit schriftstellerischer und künstlerischer Darstellung, das individuelle Gepräge u. s. w. Im kirchlichen Sprachgebrauch wurde es seit Augustin der technische Ausdruck für ein der Seele durch gewisse Sakramente (im Mittelalter Taufe, Firmung, Priesterweihe) unverlierbar eingprägtes geistiges Zeichen (später *character sacramentalis*, auch *spiritualis* genannt). So findet es sich vereinzelt auch im Mittelhochdeutschen, ebenso vereinzelt ist hier die Bedeutung Schriftzeichen (der *karakter a b c*). Wie das bis in die Gegenwart hineinreicht, so erinnert es auch an jenen älteren Gebrauch, wenn der amtliche Stil von der Beilegung eines „Charakters“ (Titels und Ranges) spricht.

Zu allgemeinerer Verwendung im psychologischen und ethischen Sinn ist bei uns das Wort wohl von Theophrast her und durch die Vermittlung der Franzosen gelangt.³ Im Jahre 1687 erschien von La Bruyère: *les caractères de Theophraste, avec les caractères ou*

¹ Typus und typisch im jetzt üblichen Sinne als Bezeichnung gemeinsamer Seins- und Lebensformen dürfte aus der Medizin stammen. Es bemerkt darüber Dilthey (Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1896, XIII, S. 18): „In diesem Sinne finden wir auch den Ausdruck zunächst technisch gebraucht, wenn der Arzt Coelius (wahrscheinlich im 2. Jahrh. n. Chr.) vom Typus des Wechselfiebers spricht und darunter die Regel seines Ablaufs versteht. So sprechen wir überhaupt von einem typischen Verlauf.“

² S. über das Ganze Sauppe, *Philodemi de vitiis* I. X, pag. 7: *Peripatetici disciplinae suae principis et auctoris exemplum nulla in re magis secuti sunt, quam ut omnia quae vel in natura rerum existerent vel in vita hominum et publica et privata usu venirent accuratissime observarent et observata sive libris singularibus explicarent sive ad sententias suas firmandas et illustrandas adhiberent.* pag. 8: *neque vita ipsa tantum exempla suppeditabat, sed maximam notationum copiam nova comoedia habebat. Quae ut eidem saeculi ingenio originem debebat, atque aristotelem illud studium vitam quotidianam moresque hominum observandi, ita quaedam fortasse ex Aristotelis vel Theophrasti libris desumpta in usum suum converterat, sed multa plura certe, quam acceperat, deinde philosophis et rhetoribus suppeditavisse censenda est.*

³ Wir besitzen darüber eine ebenso feinsinnige wie tiefdringende Untersuchung von R. Hildebrand: „Charakter in der Sprache des vorigen Jahr-

les moeurs de ce siècle, ein Buch, das auch bei anderen Völkern viel Beachtung und Einfluß gewann. Sicherlich stehen damit im Zusammenhang wie andere deutsche Werke zur Charakterschilderung, so auch Gellerts „Moralische Charaktere“, eine Zugabe zu seinen moralischen Vorlesungen. Hier wie sonst bedeutet Charakter soviel wie Bildnis, welches Wort bisweilen zu seiner Übersetzung dient, Zeichnung, Porträt (so spricht z. B. Rabener in seinen Satiren von „Originalen zu meinen Charakteren“). In dem Ausdruck „charakterisieren“ lebt das fort bis zur Gegenwart. Von dem Bild überträgt sich der Ausdruck auf die Sache und wird zur Bezeichnung der seelischen, namentlich der moralischen Art, der Grundbeschaffenheit des Menschen. In diesem Sinne kann es eine Fülle verschiedener Charaktere geben, guter und böser Art; keinen Charakter haben, das heißt hier einer scharfen Ausprägung entbehren. Woher der Charakter entstanden sei, ob als Gabe der Natur oder als Werk freier Tat, das bleibt dabei unentschieden.

Erst Kant hebt den Begriff auf die Höhe, die ihn zu einer wichtigen ethischen These und einem schweren Probleme macht. Er zieht eine scharfe Grenze zwischen einem physischen und einem moralischen Charakter. Charakter schlechthin ist nur dieser; jener, Naturell und Temperament umfassend, zeigt an, was sich aus dem Menschen machen läßt, der eigentliche Charakter hingegen, was er aus sich selbst zu machen bereit ist. „Einen Charakter schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigne Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“ (VII, 614). „Es kommt hierbei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht.“ „Die Gründung eines Charakters ist absolute Einheit des inneren Prinzipes des Lebenswandels überhaupt“ (617). In diesem Sinne wollte Kant nicht sagen, der Mensch habe diesen oder jenen Charakter, sondern er habe überhaupt einen Charakter, „der nur ein einziger oder gar keiner sein kann.“

Diese kantische Fassung mit ihrer Erhebung des Lebens auf die Stufe geistiger Selbsttätigkeit ist rasch durchgedrungen;¹ der

hundreds“ (Zeitschr. f. d. deutschen Unterricht, 6. Jahrgang, 7. Heft.) Ihr folgt unsere Darstellung jener Zeit.

¹ Wie rasch, zeigt u. a. eine Abhandlung von E. Biester über den Charakter (in den Abh. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1803).

hohe Ton, in dem die Folgezeit von Charakter spricht, und die Wertschätzung, die sie der Charakterbildung beilegt, sie weisen auf Kant zurück. Aber neben seiner ethischen Fassung erhält sich auch die ältere, empirisch-psychologische; sonst könnte man nicht so viel von einem ererbten, einem durch Anpassung und Gewöhnung erworbenen u. s. w. Charakter sprechen. So laufen wiederum in einem alltäglichen Wort die Wirkungen verschiedener Zeiten und Weltanschauungen bunt durcheinander.

β. Die Lage der Zeit.

Der Begriff des Charakters im ethischen Sinne steht in engem Zusammenhange mit dem der Persönlichkeit, nur hebt er die Selbsttätigkeit des Menschen mit besonderer Stärke hervor. So gewiß dieser Begriff eine präzise Bezeichnung erst spät gefunden hat, der Gedanke einer durch eigene Willensenergie erreichbaren Selbständigkeit und Weltüberlegenheit reicht weit zurück; besonders hoch hielten ihn Zeiten, wo die Auflösung überkommener gesellschaftlicher Zusammenhänge die Individuen ihren Halt in sich selbst zu suchen zwang. Seinen klassischen Ausdruck hat das bei den Stoikern gefunden, ein eigentümlicher Lebensstypus zieht sich von dort durch die ganze Geschichte, er ist namentlich von hervorragenden Persönlichkeiten der Aufklärung aufs neue bekräftigt worden. Auch Kants Erörterungen über den Charakter haben viel Verwandtschaft damit und benutzen mit Vorliebe Wendungen aus dem stoischen Gedankenkreise. Die Entwicklung nach dieser Richtung enthält die Gefahr einer schroffen Isolierung und stolzen Selbstgenugsamkeit des Individuums, einer Verkennung der Bedingtheit des Einzelnen, wenn nicht durch sichtbare, so doch durch unsichtbare Zusammenhänge, aber bei solcher Gefahr blieb sie in besonderen Zeitlagen das einzige Mittel zur geistigen Selbsterhaltung des Menschen.

Der Begriff des Charakters reicht aber über solche Zuspitzung hinaus; als Bezeichnung des Selbstwertes und der Selbständigkeit des Innenlebens gegenüber aller bloßen Außenwelt, als Bekenntnis zur Überlegenheit der inneren Güter über alle äußeren kann er auch da in Ehren stehen, wo jene Isolierung des Individuums verworfen wird. Es berührt sich dann aber der Begriff so eng mit dem der Persönlichkeit, daß er hier nicht noch einer besonderen Erörterung bedarf. So sei nur mit einigen Worten darauf hinge-

wiesen, wie das Problem des Charakters und der Charakterbildung vom Standort unserer eignen Zeit sich ausnimmt.

Diese Zeit beschäftigt sich viel mit dem Problem des Charakters, sie klagt zugleich viel über den heutigen Mangel an festen Charakteren und ausgeprägten Persönlichkeiten, sie fordert von der Kulturarbeit, namentlich von der Erziehung, mehr Fürsorge für die Bildung von Charakteren. Aber in dem allen erscheint wieder die Unklarheit und Halbheit, die solchen Durchschnittsbestrebungen eigen ist. Nicht selten sieht es aus, als ob unversehens ein moralisches Sinken erfolgt sei, und es nun nur einer eindringlichen Zusprache oder geschickten Einrichtung bedürfe, um die Sache wieder in Stand zu bringen. So einfach steht es doch nicht. Der Mangel an selbstwüchsigen und selbständigen Menschen, den wir heute schmerzlich empfinden, hat sicherlich tiefere Gründe. Immer mehr ist in den Wandlungen der Jahrhunderte der Menschheit die mühsam erkämpfte Innenwelt erschüttert oder verdunkelt, immer weniger Anziehungskraft üben daher ihre Güter, immer leerer werden zugleich die Seelen. Dazu die stürmische Okkupation des modernen Menschen durch die Außenwelt, die Streberei nach sichtbaren Erfolgen, der wachsende Kampf ums Dasein und die unheimliche Beschleunigung des Lebens, die Zerstückelung des Menschen durch die immer technischer, immer komplizierter gestaltete Arbeit, die abschleifende Wirkung einer Durchschnitts- und Massenkultur. Kann ein solches Getriebe einen Sinn und einen Platz für die Ausbildung selbständiger Charaktere haben?

Wer im Vertrauen auf die innere Notwendigkeit der Sache jenes Ziel festhält, der wird seine Erreichung sich keinesfalls so leicht denken dürfen, wie manche Strömungen der Zeit, die ihre Schätzung von Persönlichkeit und Charakter mit möglichstem Nachdruck beteuern, zugleich aber die Bedingungen zerstören, unter denen allein für jene Größen ein Platz ist. Dies tut z. B. oft ein radikaler Liberalismus, indem er bei den Weltfragen mit besonderer Lust und Liebe alles begrüßt, was den Menschen als klein und als ein gleichgültiges, unselbständiges Stück einer seelenlosen Natur erscheinen läßt, zugleich aber auf praktischem Gebiet für die Größe und Würde des Menschen schwärmt, sich für Humanität begeistert und entrüstet ist, wenn er einen Mangel an selbständigen Charakteren, ein Überwuchern der Streberei gewahrt. Ein solches Überwuchern, wie wir es heute in den mannigfachsten Formen gewahren, ist schlimm

genug, aber wird ihm kräftig zu begegnen sein, wenn dem Menschen alle selbständige Innenwelt fehlt, wenn er gar nichts anderes ist als ein etwas höher geartetes Tier und daher keine anderen Ziele kennt als die der natürlichen Lebenserhaltung?

Wir werden an dieser Stelle in einen sicheren Fortgang nur kommen, wenn die Probleme des inneren Menschen wieder zur Hauptsache werden, und wenn sie sich zum Ganzen einer Lebensüberzeugung zusammenfassen, das mit aufrüttelnder, richtender, erhöhender Macht die Gemüter zu ergreifen vermag. Davon sind wir einstweilen noch weit entfernt. Aber so sehr es abzulehnen ist, daß die Bildung von Persönlichkeit und Charakter als eine Sache behandelt werde, die sich so nebenbei abmachen läßt,¹ einigermaßen wirken dafür läßt sich unmittelbar auch auf dem Boden unserer eignen Zeit; erwägen wir also in Kürze, in welchen Richtungen vornehmlich das geschehen kann und geschehen muß.

Zunächst ist notwendig mehr Anerkennung und Hochhaltung der echten Werte des Lebens, mehr Zurückstellen und Durchschauen der bloßen Aufmachung und des bloßen Scheins. Was uns daran hindert, ist namentlich der Epikureismus einer reifen, ja überreifen Kultur, der jeden Einzelnen möglichst seinem individuellen Behagen nachgehen, ihn ängstlich allen Zusammenstoß scheuen und willfährig vor aller sozialen Konvention sich ducken läßt. Der Mensch stellt alsdann sich weniger auf sich selbst und gibt sich selbst seinen Wert, als daß er das Gelingen seines Lebens an die Anerkennung durch andere setzt, damit aber sich unvermeidlich zu ihrem Diener erniedrigt. Jedes Volk hat hier seine besonderen Gefahren, bei uns Deutschen nehmen unverkennbar künstliche Abstufungen, Fragen des Ranges, Dekorationen wie Titel und Orden, alles dieses bloße Beiwerk des Lebens, einen viel zu breiten Platz ein und schädigen damit das Aufsichselbststehen des Lebens und seine volle Mannhaftigkeit. Unmöglich lassen sich Nebensachen wie Hauptsachen behandeln, ohne daß Hauptsachen zu Nebensachen herabgesetzt werden. Jeder Beruf und auch jeder Mensch hat ein Recht auf Achtung und Anerkennung; er muß es sich erstreiten, wenn es ihm versagt wird. Aber er erringt es nicht dadurch, daß von außen her

¹ Es sei hier an das derbe, aber nicht unberechtigte Wort Pestalozzis erinnert (Wke. XII, 217): „Wohl wachsen Schwämme leicht aus dem Mist, wenn es nur regnet, aber Menschenwürde, Geistestiefe und Charaktergröße wächst nicht aus der Routine hervor, wenn ihr auch die Sonne scheint.“

ihm Rangklassen oder Dekorationen bewilligt, sondern dadurch, daß seine Arbeit bei sich selbst gestärkt, unabhängig gestaltet, zu vollem Einfluß auf das Ganze des Lebens gebracht wird.

Das führt schon auf den zweiten Punkt, dessen die Charakterbildung bedarf. Das ist die Selbständigkeit, die freie Entscheidung und die eigne Verantwortung innerhalb unseres Lebenskreises. Wir pflegen über Vielregiererei und über Schädigung freier Entfaltung durch die Bureaukratie zu klagen, gewiß insofern mit Recht, als jener die Tendenz innewohnt, nur eine einzige Stelle zu voller Selbständigkeit zu berufen und alles andere von ihr abhängig zu machen, alle Befugnis als von ihr übertragen zu verstehen. Aber es hätte die Bureaukratie nimmer eine solche Macht bei uns erlangt, entspräche sie nicht einer uns innewohnenden Neigung, stücke nicht in uns eine Lust zu regulieren und zu schablonisieren, über den anderen eine Polizei zu üben, unsere Denkweise eigensinnig auch den anderen aufzudrängen. Es fehlt uns vielfach die Bereitschaft, den anderen in seiner Art gewähren, ihn auch da frei schalten zu lassen, wo er uns schroff widerspricht; ein solches Gewährenlassen erscheint uns leicht als eine Mattheit der eignen Gesinnung, ein Verleugnen der eignen Überzeugung. Auch stehen uns leicht bei dem Gedanken der Freiheit vorwiegend die Gefahren eines möglichen Mißbrauchs vor Augen; um ihnen vorzubeugen, drücken wir lieber den Gesamtstand des Lebens herab, gestalten es nicht sowohl von der Regel als von der Ausnahme her, schnüren und engen es möglichst ein. So erhalten wir leicht konventionelle Gestalten, typische Menschen, Exemplare einer bloßen Gattung, während die Ausbildung individueller Art unterdrückt wird und damit etwas verloren geht, dessen die Aufrechterhaltung innerer Selbständigkeit dringend bedarf. Wie vieles wirkt im Leben der Gegenwart zusammen, um den Menschen abzuschleifen und ihn gleichförmig zu gestalten, wie sehr bedrohen Massenwirkungen die Entfaltung unserer Individualität, Massenwirkungen namentlich auch da, wo das Recht der Individualität mit besonderem Nachdruck betont wird! Denn unsere Individualisten sind oft gar nichts anderes als eine besondere Art von Gattungsmenschen mit durchaus uniformen Zügen.

Zur freien Entwicklung der Individualität bedarf es aber mehr Muße, mehr innerer Sammlung, als die Hast des gegenwärtigen Lebens zu gestatten pflegt. Die Überbürdung mit Arbeit, die nicht nur zahllose Individuen, sondern ganze Stände bedrückt, wird zu

einer ernstlichen Gefahr für eine innere Bildung, indem sie alle ruhige Selbstbesinnung, alle beharrende Konzentration, allen zusammenhängenden Aufbau des Lebens hemmt. Wir haben einen ausgezeichneten Lehrstand, den besten auf der Erde, den gebornen Vertreter einer Innen- und Wesenskultur. Aber dieser Lehrstand ist schwer überbürdet, zum Teil mit mechanischen Geschäften, die ihm ganz wohl abzunehmen wären; daß frische und freudige Menschen einer ganz anderen Wirkung fähig sind als müde und abgestumpfte, das wird nicht genügend erwogen, oder es findet, wenn erwogen, keine durchgreifende Abhilfe. Wer hier wie auf anderen Gebieten mehr freien Raum für eine innere Bildung, für ein Beisichselbstsein des Lebens schafft, der hilft auch zur Förderung jener Ziele, die das Problem des Charakters vorhält. Wo so Großes auf dem Spiele steht, da gewinnt auch das Bedeutung, was, für sich selbst betrachtet, klein scheinen mag.

6. Freiheit des Willens.

a) Einleitung.

Man kommt nie zu Ende, wenn man sich auf die Fragen der Freiheit einläßt; jede Partei hat unbegrenzte Hilfsmittel“, so sagte der große Kritiker Bayle bei Erörterung des Willensproblems.¹ Ein angesehener deutscher Gelehrter der Gegenwart erklärt dagegen die Akten in Sachen des Determinismus gegen den Indeterminismus für „geschlossen“. ² Wer hat nun Recht? Haben wirklich die letzten Jahrhunderte so viel Neues gebracht und die Sache so aufgeklärt, daß für uns völlig erledigt ist, was früher die Geister unversöhnlich entzweite? Oder erscheint uns vielleicht nur deshalb die Sache als ausgemacht, weil wir sie unter dem Einfluß besonderer Gedankenmassen nur von einer besonderen Seite zu betrachten pflegen? Sehen wir, wie es damit steht, und ob der Sieg des Determinismus schon als entschieden gelten darf.

Der Determinismus ist seinem Grundgedanken nach alt, verändert ward nur das Nähere seiner Fassung und Begründung. Bei den Stoikern, die als die ersten bewußten Deterministen gelten dürfen,³ ist es der Gedanke eines durchgängigen Kausalzusammen-

¹ Oeuv. div. (Haag 1727) III, 794a: On ne finit point quand on s'engage aux questions de la liberté, chaque parti a des ressources infinies.

² S. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, S. 209. Es heißt dort: „Es ist aber nicht die Kontroverse des Determinismus, die hier aufgenommen werden soll: in ihr sind die Akten längst geschlossen oder sollten es doch meines Erachtens sein, indem, wer an das Kausalgesetz glaubt, konsequenter Weise auch nicht Indeterminist sein kann.“ Höfding meint bei Anführung dieser Stelle (Ethik, 2. deutsche Aufl., 102), daß man bei Betrachtung der dänischen Literatur über diese Frage einen anderen Eindruck erhalte.

³ Daß Aristoteles keineswegs Indeterminist war, aber das Problem noch nicht zu voller Klarheit brachte, hat in sorgfältigster Untersuchung R. Löning gezeigt (in dem Werk „Die Zurechnungslehre des Aristoteles“, 1903).

hanges der Welt, der alle Willkür an den einzelnen Stellen aufhebt; es drängt hier weniger die psychologische Analyse als das Ganze der Weltansicht zu jener Behauptung. Nachdem die praktisch-moralische Richtung des ältesten Christentums der Willensfreiheit das entschiedene Übergewicht gegeben hatte, ohne sie aber wissenschaftlich irgend zu begründen, verfielt Augustins theozentrische Betrachtung der Wirklichkeit einen völligen Determinismus; jede eigne Entscheidung des Menschen erscheint hier als eine Aufhebung der Allmacht und der Allwissenheit Gottes. Die Milderung, welche die Kirche und das Mittelalter daran vollzogen, wurde von der Reformation, namentlich ihren Anfängen, aufs schroffste abgewiesen und der religiöse Determinismus wieder in voller Stärke aufgenommen. Die Höhe der Aufklärung bringt einen kosmischen Determinismus und gibt ihm bei Spinoza seine klassische Gestalt. Ein scheinbarer Gegner des Determinismus wie Leibniz bildet diesen in Wahrheit nur feiner durch, und die kantische Rettung der Freiheit in ein intelligibles Reich gewährt unserm inmitten der Zeit befindlichen Leben und Handeln keine genügende Hilfe.¹

So überwog schon vor dem 19. Jahrhundert in der geistigen Arbeit entschieden der Determinismus, gerade an ihren Höhepunkten gewann er besondere Klarheit und Kraft, er scheint hier die Lebensenergie nicht zu mindern, sondern zu steigern. Paulus stand dem Determinismus näher als irgend ein anderer zu Beginn des Christentums und durfte zugleich von sich sagen, daß er mehr gearbeitet habe als die anderen alle; auch Augustin war eine unablässig tätige Natur und von gewaltigem Organisationsvermögen. Und in den Kämpfen der Reformationszeit war die Überzeugung, im Tun und Ergehen ganz und gar, aber auch lediglich und allein von Gott, nicht von irgendwelcher menschlichen Macht, abhängig zu sein, die Hauptquelle festen Vertrauens und unbeugsamer Willenskraft.

Zu diesem allen kommt die neueste Phase des Determinismus im 19. Jahrhundert. Ging er früher aus religiösen oder spekulativen Überzeugungen hervor, so ist es jetzt die gründlichere Durchforschung der Erfahrung, welche von den verschiedensten Punkten her zu ihm drängt und ihn sowohl anschaulicher als eindringlicher macht. Immer dichter sehen wir jetzt das Netz der Kausalität den

¹ Streng genommen, müßte jene intelligible Freiheit das ganze Leben in der Zeit zur Untätigkeit verdammen, ihm alle Möglichkeit eigner Bewegung rauben.

Menschen umschlingen, alte Erfahrungen gelangen dabei durch die präzisere Fassung zu neuer und gesteigerter Wirkung. Den Grundstock seiner Natur hat der Mensch augenscheinlich ererbt, seine weitere Entwicklung hängt an der gesellschaftlichen Umgebung und an der Erziehung; wenn er zu klarer Bewußtheit erwacht, findet er sich im wesentlichen schon fertig, das Schicksal, nicht sein eigenes Wollen, hat ihn gebildet. Die neuere Gesellschaftslehre zeigt, daß unser Handeln bis in seine Wurzeln hinein dem Einfluß der Gesamtverhältnisse unterliegt, die geschichtliche Betrachtung, daß wir ganz und gar Kinder der Zeit sind, selbst da, wo wir ihr widersprechen. Die moderne Psychologie aber läßt uns genauer in das Gewebe des Innenlebens blicken, sie zeigt jede einzelne Handlung verkettet und bedingt, ja ringsumher festgelegt, sie duldet nirgends ein Geschehen unvermittelter Art. Dabei aber hofft man der moralischen Seite des Lebens ihr volles Recht gewähren zu können. Man sucht darzutun, daß, was ihr notwendig ist, wie z. B. die Verantwortlichkeit, auch nach Aufhebung der Freiheit verbleibt; ja die moralische Aufgabe scheint dadurch erheblich zu gewinnen, daß die einzelne Handlung einem Ganzen des Lebens und dies Ganze wieder geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhängen fester eingefügt wird. Denn wenn damit die Verbesserung dieser Zusammenhänge die Hauptaufgabe des Handelns wird, so erhält es eine breitere Basis sowie festere Angriffspunkte. Zugleich entfaltet sich stärker das Gefühl einer moralischen Solidarität und läßt die Verfehlung des Individuums milder beurteilen. So zeigt namentlich das moderne Strafrecht bedeutende Bewegungen zu größerer Humanität unter dem Einfluß des Determinismus. Wenn in dieser Weise alle Interessen zusammenstreben und die engere Verflechtung mit dem unmittelbaren Dasein dem alten Gedanken der Jahrtausende eine gesteigerte Wirkung gibt, so scheint aller Widerspruch verstummen zu müssen und an dem endgültigen Siege des Determinismus sich nicht mehr zweifeln zu lassen. So reicht denn das Bekenntnis zum Determinismus weit über die Kreise der Wissenschaft hinaus und gehört, wenigstens in Deutschland, zu den Ausrüstungsstücken des Menschen, der sich „auf der Höhe der Bildung“ fühlt. Von hier aus glaubt der Adept moderner Weisheit auf alle, die gegen den Determinismus noch irgend welche Bedenken haben, als auf arg Zurückgebliebene stolz herabsehen zu dürfen. Zu einiger Behutsamkeit demgegenüber könnte wohl die Wahrnehmung stimmen, daß es noch immer eine ganze Anzahl von

tüchtigen Forschern gibt, welche dem Determinismus widerstehen, und daß sie eher zu wachsen als abzunehmen scheint,¹ sowie die andere Wahrnehmung, daß bei anderen Kulturvölkern der Determinismus keineswegs in so argem Verruf steht wie bei uns Deutschen. Das gilt namentlich von Frankreich, wo die „Diskontinuitätsphilosophie“ bewußt und energisch den Determinismus ablehnt, wo ein Boutroux selbst die „Kontingenz“ der Naturgesetze verteidigt,² wo ein Bergson in ein lebensvolles Gemälde des Seelenlebens die Freiheit als wesentlich einschließt. Das bezeugt doch vielleicht, daß die Sache weniger schon endgültig erledigt ist als unter besonderen Strömungen des deutschen Lebens als erledigt erscheint.³

b) Erwägungen zur Behauptung des Determinismus.

Ein Problem, das so viel Verwicklung in sich trägt, und das so sehr die Zeiten wie die Geister entzweit, in raschem Fluge nebenbei behandeln zu wollen, das müßte als unbescheiden, ja vermessen gelten. Aber wer sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart befaßt, der muß irgend auch der Bewegungen gedenken, welche in der Behandlung jenes Problems zutage treten. Die Art, wie sich heute der Determinismus in der Breite des Lebens ausnimmt, scheint uns an einem starken Dogmatismus zu leiden und das alte Problem viel zu einseitig aus dem Gesichtswinkel der besonderen Zeit zu behandeln. Wer auf die Geschichte blickt, der erhält nicht den Eindruck, daß der Determinismus sich zu seinem Gegner wie Höheres zu Niederen verhält, und daß bei wachsender Aufklärung der Widerstand mehr und mehr verschwunden ist. Denn schon vor Jahrtausenden lag die deterministische These deutlich vor Augen, es sind dann immer wieder Gegenströmungen gekommen, und zwar nicht nur in den Niederungen des Durchschnittslebens, sondern auch auf

¹ Es seien u. a. von Werken der letzten Jahre erwähnt: von Rohland „Die Willensfreiheit und ihre Gegner“ (1905), Froehlich „Freiheit und Notwendigkeit“ (1908), Joel „Der freie Wille“ (1908).

² E. Boutroux „Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart“ (deutsche Übers. 1907), s. auch Boelitz „Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux“ (1907).

³ In vortrefflicher Weise hat zur Klärung des Problems neuerdings Windelband gewirkt („Über Willensfreiheit“, 2. Aufl. 1905), indem er die Notwendigkeit einer Scheidung verschiedener Formen zeigte, „die in dem Worte ‚Willensfreiheit‘ kritiklos zusammengefaßt zu werden pflegen“ (s. S. 222).

der Höhe der geistigen Arbeit, ja, was am schwersten wiegt, bei den leitenden Deterministen selbst. Zur vollen Konsequenz der Durchführung ist der Determinismus wohl an keiner Stelle gelangt. Wenn die Stoiker das All in ein kausales Gefüge verwandeln und dieses auch das Schicksal des Menschen gänzlich bestimmen lassen, so bleibt seiner eignen Entscheidung vorbehalten, ob er den Weltlauf anerkennt und in die eigne Überzeugung aufnimmt, oder ob er sich widerwillig von ihm fortschleppen läßt; die Möglichkeit einer solchen Entscheidung, dieser Kern der stoischen Moral, durchbricht aber augenscheinlich den Determinismus. Augustin ist strenger Determinist nur so lange, als ihn gänzlich die theozentrische Betrachtung erfüllt; sobald er das menschliche Handeln, im besondern das praktisch-kirchliche Leben, ins Auge faßt, gilt ihm der Mensch als zu selbstständiger Mitarbeit und zu eigner Entscheidung berufen. Auch Luther hat die anfängliche Strenge seines Determinismus später beträchtlich gemildert. Spinoza endlich mag den Menschen noch so sehr einer lückenlosen Weltverkettung angehörig zeigen, für ihre Anerkennung ist er erst zu gewinnen; mit ihr ergibt sich aber eine völlige Wendung des Lebens, eine Wendung von einem Gewebe menschlicher Illusionen zu einem Reiche lauterer Wahrheit. Macht es nicht endlich auch bei einer mehr empirischen Fassung des Determinismus wie in der Gegenwart einen großen Unterschied, ob die Verkettung uns gänzlich unbewußt wirkt, oder ob sie von uns durchschaut und in unser Handeln aufgenommen wird? Durchgängig sehen wir die Tatsache einer kausalen Ordnung nicht schon ihre Anerkennung mit sich bringen, nach dem Ja oder Nein an dieser Stelle aber das Leben sich grundverschieden gestalten. Ganz gleichgültig scheint die Entscheidung des Menschen also nicht zu sein.

Auch die Stellung Kants zu unserem Problem könnte die heutigen Deterministen vor einem allzu sicheren Auftreten warnen. Kant pflegt auch ihnen als ein großer Denker zu gelten und sein System als die gewaltigste philosophische Leistung der Neuzeit. Die Freiheit aber ist ein unentbehrlicher Eckstein dieses Systems, ihn entfernen heißt seinen Gesamtbau zerstören.¹ Hat doch Kant die

¹ Man sehe nur die Äußerungen Kants in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus“ (V, 3, Hart.). Ferner: „Freiheit ist aber auch

Idealität von Raum und Zeit und die Realität des Freiheitsbegriffes die beiden Angeln genannt, um welche sich die Vernunftkritik drehe, und ist auch seiner Erkenntnislehre der Freiheitsgedanke von Anfang an gegenwärtig. Mag man der besonderen Art, wie Kant das Freiheitsproblem löste, noch so kritisch gegenüberstehen, es gibt doch zu denken, daß dieser große Philosoph auf Freiheit glaubte unmöglich verzichten zu können.

Was ist es wohl, das trotz aller Häufung anscheinend unwiderleglicher Gründe immer wieder über den Determinismus hinaustreibt? Dieses wohl, daß seine konsequente Durchführung alles zerstören müßte, was dem geistigen Leben des Menschen eigentümlich ist. Dem Determinismus ist, wie die Dinge draußen, so auch die Seele des Menschen eine gegebene Größe; aus dem Zusammentreffen beider geht ihm ein gewisses Ergebnis mit zwingender Notwendigkeit hervor. Aber läßt sich im Grunde dann noch von eigenem Handeln reden, und können wir uns innerlich irgend dafür verantwortlich fühlen? Wird die Sache in ihren eignen Grenzen gehalten und nicht unvermerkt durch das überkommene Bild unseres Lebens und Wesens verändert oder ergänzt, so müßten wir bloße Zuschauer dessen werden, was an uns vorgeht, an der Seele genau wie an dem Körper; was je aus uns werden wird, das liegt mit sicherem Zuge schon vorgebildet, wir spielen eine zugewiesene Rolle, wir müssen eine vorgezeichnete Landstraße geduldig weiter und weiter wandeln als völlige Sklaven des Schicksals. Verschwinden würde damit alle wahrhaftige Gegenwart, denn wo es keinen Aufruf zur Entscheidung, keine Spannung, kein ursprüngliches Handeln gibt, wo die Zukunft aus der Vergangenheit wie die Frucht aus dem Samen hervorgeht, da gibt es nur den Schein einer Gegenwart. Auch verschwindet zugleich aller innere Zusammenhang und alle beherrschende Einheit des Lebens, denn eine solche läßt sich nicht überliefern, sie kann nur aus eigener, ursprünglicher Tätigkeit hervorgehen, sie muß immer von neuem geschaffen werden; so verwandelt sich unsere Seele dort in ein Nebeneinander einzelner Elemente, das nach außen hin ein Ganzes scheinen mag, das in Wahrheit aller inneren Verbindung entbehrt. In Summa ist es namentlich die Leugnung aller Ursprünglichkeit, welche jener Denkweise anhaftet, und dieser Verzicht auf

die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen" (V, 4).

Ursprünglichkeit, dies gänzliche Geschoben- und Getriebenwerden durch ein dunkles Geschick, ist, näher erwogen, etwas ganz Entsetzliches, schlechterdings Unerträgliches. Das Entsetzliche einer Verstrickung in ein allgewaltiges, unentrinnbares Schicksal, das uns nun und nimmer losläßt, haben namentlich die tieferen Geister unter den Indern mit erschütternder Stärke empfunden; so ward ihnen die Befreiung von solchem Schicksal, von dem Rad der Wiedergeburt, zum dringendsten Anliegen, zur sehnlichsten Hoffnung.

Aber, so wird uns eingewandt, was hilft alles Sträuben gegen eine eherne Notwendigkeit? Ergebung und Resignation ist das einzige, das dem Menschen bleibt und ziemt. Erhält er nicht in Wahrheit seine Natur als ein unabweisbares Erbe mitgeteilt, haben ihn zusammen mit diesem nicht seine nähere und seine weitere Umgebung zu dem gemacht, was er heute ist? Und ist es nicht das Schicksal, das den Fertigen hieher oder dorthin stellt, ihn dieses oder jenes wirken läßt? Bedarf ferner nicht das menschliche Handeln bestimmter Motive, und würde nicht das Leben in ein wirres Chaos zerfallen, wenn unter diesen Motiven willkürlich zu wählen wäre, wenn sich ohne allen Zusammenhang mit dem bisherigen Tun der Gute zum Bösen, der Böse zum Guten entschließen könnte?

Sicherlich verlangen solche Wahrheiten eine gewissenhafte Würdigung; ob sie aber die Sache erschöpfen, ob sie das Eigentümliche des Menschen mit seiner geistigen Art vollauf zur Geltung bringen, das ist nicht so leicht zu sagen. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß der Mensch, zunächst mit seinem Denken, nicht einfach innerhalb der Verkettungen des Daseins verbleibt, wie das Tier, sondern daß er aus diesen Verkettungen heraustritt, sich ihnen gegenüberzustellen und sie als Ganzes zu überschauen vermag. Ohne das gäbe es kein Fragen nach Wahrheit, und schon daß eine solche Frage überhaupt gestellt wird, enthält eine erhebliche Weiterbildung des Lebens. Steht es mit dem Tun nicht ähnlich? Wir gehen nicht auf in ein Nebeneinander einzelner Antriebe, wir erheben uns zu einer überlegenen Einheit und gewinnen damit eine Selbsttätigkeit als eine neue Stufe des Lebens; von hier aus können wir jene Vielheit überblicken und jedes Stück nach seinem Werte schätzen; dieser Wert ist nicht schlechthin gegeben und ausgemacht. er gestaltet sich erst von jener Einheit aus, und ihre Umgestaltung muß auch ihn verändern. Fragt man uns, wie jene Selbsttätigkeit, wie jenes Hervorbrechen ursprünglichen Geisteslebens im Menschen möglich sei, wie

sie sich aus dem Ganzen des Alls erkläre, so bekennen wir offen und ehrlich das Unvermögen einer Antwort darauf. Aber wie arm würden wir werden, wenn wir alles leugnen wollten, was wir nicht zu erklären vermögen? Wir sehen um uns in unerschöpflicher Fülle bewußte und fühlende Wesen, eigentümliche Lebenseinheiten, immer von neuem entstehen. Ist uns das irgend erklärlich, könnte man nicht, wenn es nicht eine unbestreitbare Tatsache wäre, es ebenso als unmöglich verwerfen wie ein Erwachen von Selbsttätigkeit? Denn eine Lebenseinheit scheint weder durch eine Zusammensetzung von Leblosem noch durch eine Teilung von Lebendigem entstehen zu können. Also kann es neue Lebenseinheiten in keiner Weise geben. Aber sie quellen unablässig auf, wir können sie unmöglich leugnen. So müssen wir doch wohl unsere Begriffe von Möglichkeit der Wirklichkeit der Dinge unterordnen, nicht diese in ein von unserm engen und kleinen Verstande gebildetes Maß hineinzwängen. Im Grunde ist es der Intellektualismus, der dem Determinismus die stärksten Wurzeln liefert.

Dazu sei bei diesem Problem auch die besondere Lage des Menschen mit ihrer Verwicklung nicht vergessen. Daß er einerseits zur Natur gehört und andererseits den Beginn einer neuen Stufe der Wirklichkeit, eines Reiches des Beisichselbstseins, bildet, das verwandelt sein ganzes Leben in eine Aufgabe, zu deren Lösung es unbedingt seiner eignen Entscheidung bedarf. Das stellt es unter entgegengesetzte Antriebe, das macht die Motive hie und da schlechterdings unvergleichlich. Dort das natürliche oder auch das gesellschaftliche Dasein mit seiner Lust, hier die geistige Ordnung mit ihrem neuen Selbst und seiner Unendlichkeit. Läßt sich direkt miteinander vergleichen und aneinander messen, was ein Handeln an selbstischem Glück, und was es an Erhöhung des Wesens in Erfüllung von Pflicht und Entwicklung von Liebe bringt?¹ Augenscheinlich stehen hier nicht einzelne Leistungen, sondern es steht die Hauptrichtung des Lebens in Frage, es handelt sich nicht sowohl um das, was wir tun, als um das, was wir sind, oder vielmehr

¹ So müssen wir auch die Vorstellung ablehnen, als ob die Motive feste und gegebene Größen wären, die in der Seele wie Gewichte auf einer Wagschale zusammenträfen und eine Entscheidung bewirkten. Muß denn alles Handeln aus gegebenen Motiven erfolgen, können bei innerer Wandlung des Lebens nicht neue entstehen? Und muß die Seele den Motiven ihren Wert nicht immer von neuem erteilen?

um das, worin wir unser Wesen setzen. Die Seele des Menschen bildet nicht einen bloßen Schauplatz, an dem zwei Stufen der Wirklichkeit sich begegnen, sondern sie wird selbst zur Mitwirkung aufgerufen, nur durch selbsttätige Aneignung hindurch kann das Geistesleben an dieser Stelle zur vollen Wirklichkeit kommen. Was aber darin an Entscheidung liegt, das vollzieht nicht ein besonderer Augenblick, sondern das vollzieht unser ganzes Leben, das will unablässig bejaht und bekräftigt sein. Geistiges Leben, so sahen wir, verbleibt nicht, wie es einmal sich findet, es muß immer von neuem entstehen, soll es nicht aufs rascheste sinken. So behält unser Leben stets eine Spannung, es wird, geistig angesehen, nie zu ruhigem Besitz. Damit erscheint freies Wirken nicht als eine Sache des bloßen Augenblicks, die Wendung nicht als ein plötzlicher Einfall. Denn so gewiß auch der Augenblick eine hervorragende Bedeutung gewinnen kann, er kann das nur in weiteren Zusammenhängen, nur als der Höhepunkt eines durchgehenden Strebens. An erster Stelle geht die Frage auf das Ganze, auf die Hauptrichtung des Lebens, nicht auf einzelne Punkte.

Wie in unserem Leben Freiheit und Schicksal zusammenwirken, wie das eine auf das andere angewiesen ist, das zeigt mit besonderer Anschaulichkeit die Bildung einer geistigen Individualität. Unmöglich kann eine solche aus bloßem Entschlusse entstehen, das Schicksal geht hier voran und weist uns die Richtung des Weges. Aber sofern dieses Individuelle geistiger Art ist, muß es von uns erst errungen, in eigne Tätigkeit aufgenommen, von Fremdem geschieden, als Mittelpunkt anerkannt sein. Der Punkt unserer Stärke muß erst freigelegt und ergriffen werden. Das Suchen des eignen Wesens, der Seele der Seele, kann harte Mühen und schwere Irrungen kosten, wir können uns weit verlaufen, ehe wir zu jenem Punkte gelangen. Und wenn wir ihn gefunden haben, so bedarf es weiterer Mühe und Arbeit, um ihn festzuhalten und durchzusetzen; so verwandelt der Verlauf des Lebens mehr und mehr die Gabe des Schicksals in ein eignes Werk des Menschen, so erhebt sich unser Leben immer mehr zur Selbsttätigkeit.

Ähnliches gilt von ganzen Völkern und Zeiten. Was an Gegebenem vorliegt, ist, geistig angesehen, nur eine Möglichkeit, die zur Verwirklichung und zugleich zur konkreten Gestaltung immer nur durch unsere eigne Tat gelangt. Wir können uns willenlos

treiben lassen von dem, was wir empfangen und was uns umgibt, wir können ihm gegenüber eine Selbständigkeit gewinnen und von ihr aus erst ihm entringen, was an Geistigem in ihm angelegt ist. Die Geschichte baut sich ihrem Geistesgehalt nach nicht auf einer gegebenen und gesicherten Grundlage auf, sondern immer von neuem mag über ihr Ganzes Zweifel entstehen, immer von neuem gilt es, ihr eine Grundlage erst zu sichern, immer neu ist sie in ein Ganzes zusammenzuschließen.

Solche Überzeugungen ergeben ein wesentlich anderes Bild der Wirklichkeit, als es dem Determinismus vorschwebt. Vor allem ein anderes Bild von unserem eignen Seelenleben. Dem Determinismus scheint bei ihm alles in einer einzigen Fläche zu liegen oder doch aus einem gegebenen Grundstock hervorzugehen, in Wahrheit ist unser Leben nicht so einfach und sein Inhalt nicht so gleichartig. Verschiedene Möglichkeiten und verschiedene Höhenlagen durchkreuzen einander und ziehen bald hierher bald dorthin. Eine von ihnen ist durch den Verlauf des Lebens zur Herrschaft gelangt und gilt leicht als das Ganze unseres Lebens und Seins. Aber es brauchen nur wesentlich neue Aufgaben, nur große Erschütterungen und Umwälzungen zu kommen, und es steigt etwas völlig neues, etwas unerwartetes in uns auf, während altes verblaßt und versinkt, es wird anderes in uns belebt, und es verändern sich alle Werte; es kann uns unsäglich klein und nichtig erscheinen, was früher unsere Seele erfüllte. Das alles aber nicht durch ein mechanisches Vorgehen an uns, sondern durch unsere eigne Erregung und Bewegung hindurch. Alsdann wird deutlich, daß was uns vorher das Ganze dünkte, nur eine gewisse Schicht, nur eine besondere Möglichkeit war, daß wir nur ein Stück unseres Wesens erlebten. Das gesellschaftliche Dasein und der Zwang der Lebenserhaltung drängen zu einer Festlegung auf eine solche Besonderheit, hier gilt der Mensch nur als Träger eines eigentümlichen Berufes, hier soll er möglichst darin aufgehen, hier wird ihm alles verübelt, was nicht die dadurch gezogene Linie einhält. Wer sich aber ganz einer solchen Verengung ergibt, seinem Leben nicht eine größere Weite mit offenen Möglichkeiten wahrte, dem muß es erstarren und verknöchern, der handelt weniger als durch ihn gewirkt wird, der geht in Wahrheit jene abgesteckte Chaussee, in die der Determinismus unser aller Leben verwandeln möchte. Das ist der Segen des Leides und aller großen Erschütterung, daß es den Menschen solcher Erstarrung zu entreißen

und ihm neue Lebensquellen zu eröffnen vermag. Und darin hat auch die Kunst eine hervorragende Aufgabe, der üblichen Einpferchung des Lebens den weiteren Kreis mit seinen offenen Möglichkeiten entgegenzuhalten und dadurch der Bindung der Verhältnisse gegenüber zur Befreiung der Seele zu wirken. Immer ist dies der Scheidepunkt, ob unser Leben sich aus fertigen Daten zusammensetzt, oder ob es noch mitten im Fluß ist.

Was vom Einzelnen, das gilt auch von der Menschheit im Ganzen. Wie jenen die Besonderheit seines Berufes und seines Geschickes festlegt und einspinnt, so ist es bei der Menschheit eine besondere Art der Kultur, auf welche die gewöhnliche Denkweise sie festlegt, und in die man sie einspinnen möchte. Das aber bringt zur Verengung auch eine Erstarrung des Lebens. Die Menschheit hätte dann nur eine gewiesene Bahn zu verfolgen, sie würde ein bloßes Mittel zu irgendwelcher Leistung; wer sich auf der Höhe einer, solchen Kultur fühlt, der mag glauben, mit voller Sicherheit nachweisen zu können, wie alles gekommen ist, wie alles so kommen mußte, dem stellt sich die ganze Geschichte als eine Kette der Notwendigkeit dar. Aber auch Kulturen leben sich aus, welken und altern; es wäre schlimm, wenn die Menschheit in ihrem Verhältnis zum All nicht andere Möglichkeiten als die durchlaufenen in sich trüge und sie ergreifen wie ausbilden könnte. Ist nun dies Neue von dem Alten her irgendwie ableitbar? Konnte das griechische Altertum die Gestaltung irgend voraussehen, die sich durch das Christentum und den Aufstieg neuer Völker vollzogen hat? Oder war vom Mittelalter aus die Wendung zu erwarten, welche die Neuzeit brachte? Und wenn wir jetzt innere Schranken der modernen Kultur, ein Greisenhaftwerden ihres inneren Bestandes immer stärker empfinden, was anderes läßt uns freudig am Streben und Wirken festhalten, als die Hoffnung, daß die Menschheit sich auf den bisherigen Bahnen nicht schon ausgelebt hat, daß noch offene Möglichkeiten vor ihr liegen? Aber ohne unsere Selbsttätigkeit werden solche Möglichkeiten sich schwerlich beleben lassen; wir dürfen dabei nicht bloße Zuschauer sein, wir müssen Mitarbeiter werden.

Sollte eine derartige Denkweise mit ihrer Erweiterung und Belebung des Wirklichkeitsbildes nicht auch für das Ganze des Weltalls gelten? Viel zu sehr neigen wir Modernen dahin, die Welt und den Weltstand, der uns umfängt, als die einzige Möglichkeit,

als den Inbegriff alles Wirklichen anzusehen. Ist jene nicht vielleicht nur eine besondere Art, neben der andere bestehen können, ja bestehen müssen? Als ein Anzeichen dessen könnten die mannigfachen Unfertigkeiten, Verwicklungen, Widersprüche gelten, in denen unsere Welt sich befindet, das Gemenge von Vernunft und Unvernunft, das sie aufweist. Von hier aus muß es als ein starrer und einengender Dogmatismus erscheinen, alle Wirklichkeitsbildung an das „Gegebene“ zu binden. Dies „Gegebene“ ist ein höchst unglücklicher und irreleitender Begriff, da es eine höchst problematische Behauptung als selbstverständlich gibt, und da es alle Selbsttätigkeit mit ihrer Ursprünglichkeit leugnet. Eine eingeschüchterte Denkweise empfindet heute kaum, welche Herabsetzung der geistigen Energie in der völligen Bindung an die Gegebenheit liegt. „Der Geist geht auf alle Arten an die Kost und schmiegt sich an das Gegebene“ (J. Burckhardt).

Wie sich von unseren Überzeugungen aus das Problem der Freiheit und Gebundenheit des Handelns darstellt, das läßt sich in der hier gebotenen Kürze unmöglich erörtern, das hoffen wir bald in einer Grundlegung der Ethik näher darlegen zu können. Hier galt es nur bemerklich zu machen, daß der Determinismus auf ganz bestimmten Voraussetzungen von der Wirklichkeit ruht, und daß die Erkenntnis dessen seine Selbstverständlichkeit sofort zerstört. Er behandelt die Welt als gegeben und geschlossen und uns Menschen als ein bloßes Stück dieser Welt; hat er damit Recht, so wird es zu einer kaum verständlichen Torheit, an seiner Wahrheit noch irgend zu zweifeln; ist aber die Welt noch im Fluß und können wir selbst an vordringendem Schaffen teilnehmen, so wird jemand, der andere Wege versucht, nicht schon als ein intellektuell Verlorener anzusehen sein. Schlimmsten Falles freilich müßte er sich dessen in Gemeinschaft mit einem Plato und einem Kant trösten.

Die große Klärung und Förderung, welche der moderne Determinismus dem Freiheitsprobleme gebracht hat, wird damit keineswegs verkannt, er hat das ganze Problem der Freiheit aufs wesentlichste vertieft und ihre naive Bejahung schlechterdings unmöglich gemacht. Daß viel Notwendigkeit in unserem Leben waltet, daß zum guten Teil das Schicksal es bereitet, ist nicht zu verkennen; nur das bleibt in Frage, ob dieses das Ganze ist, ob nicht zugleich auch die Freiheit ein Recht behält, und ob nicht eben der Zusammenstoß von Freiheit und Notwendigkeit unserem Leben seinen

eigentümlichen Charakter verleiht, ob er nicht Leben in vollem Sinne erst möglich macht. Wir stehen zu Schelling, wenn er sagt: „Ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken.“

E. Letzte Probleme.

1. Der Wert des Lebens.

a) Einleitendes.

Den Wert des Lebens nach der individuellen Empfindung mit ihrer Zufälligkeit und ihren Schwankungen abzuschätzen, ist ein Ding der Unmöglichkeit; hat die Frage des Optimismus oder Pessimismus¹ keinen anderen Sinn, so ist sie von vornherein abzuweisen. Aber unmöglich läßt sich alles Urteil über das Leben einstellen, schon deshalb nicht, weil dies uns nicht mit schlichter und unwiderstehlicher Tatsächlichkeit einnimmt, sondern weil es eine Entscheidung unsererseits verlangt, diese aber entgegengesetzt ausfallen kann. Denn entweder mögen wir uns seinem Strome freudig anschließen und ihn möglichst durch unsere Kraft verstärken, oder aber wir mögen uns ihm entgegenstemmen und ihn bei uns zum

¹ Die Ausdrücke Optimismus und Pessimismus sind neueren Ursprungs, jenes ist zuerst zur Bezeichnung der Leibnizischen Lehre von der besten Welt verwandt worden. Brucker (IV, 2, S. 385) bemerkt darüber: *Non tacendum vero, ipsos Jesuitas Trivalentinos, magnos cetera Leibnizii admiratores, cum recensione Theodiceae facta sententiam dicerent* (wie eine Anmerkung hinzufügt 1737, Febr. art. 1), *laudata ingenti lectionis et judicii copia, et tractationis ordine, accuratione et concinnitate systematica, fateri tamen, multos errores philosophum summum admisisse, maxime vero optimi mundi assertionem (optimismum vocant) non nisi larvatum materialismum et spiritualem Spinozismum involvere*, s. auch S. 415. Zu seiner Verbreitung hat wohl namentlich Voltaire mit seinem *Candide ou l'optimisme* beigetragen. — Bei Pessimismus pflegen wir zuerst an Schopenhauer zu denken, aber dieser selbst gebraucht das Wort nur spärlich; Caldwell in seinem vortrefflichen Werke über Schopenhauer bemerkt darüber (S. 522): *He rarely uses the word pessimism — perhaps three or four times at all — and then only about the philosophy of others, and generally in the adjective form as opposed to an optimistic view of things.*

Stillstand zu bringen suchen. Große geschichtliche Entwicklungen stellen uns beide Antworten deutlich vor Augen. Die Höhe des indischen Lebens war von der Überzeugung beseelt, daß das Leben mit seiner endlosen Sorge, Mühe und Not vornehmlich ein Leiden sei, und daß das Streben nach Befreiung von ihm oder doch nach Herabsetzung seiner Stärke die Summe der Lebensweisheit bilde. Entgegen solcher Lebensverneinung folgt unser westlicher Kulturkreis einer anderen Schätzung: hier dünkt das Leben ein hohes Gut, das man eifrig festhalten und steigern möchte; so bemühen sich auch die Denker, jene Bejahung zu begründen und die Wirklichkeit als wertvoll zu erweisen. Die geschichtliche Bewegung nach dieser Richtung zerfällt aber in drei Hauptphasen. Die griechischen Denker suchten den Dunkelheiten und Widersprüchen der Welt überlegen zu werden, indem sie diese als ein vollendetes Kunstwerk, eine allumfassende Harmonie erweisen; die christlichen Denker, soweit das Problem sie beschäftigte, wie z. B. einen Augustin, sahen in der Wirklichkeit eine sittliche Ordnung, die den Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe zu voller Ausgleichung bringe; den modernen Denkern endlich ward die Welt ein vordringender Lebensstrom, ein unaufhörliches Anschwellen der Kraft; als ein Reiz und Antrieb dafür schierr sich auch das zu rechtfertigen, was zunächst als Störung und Widerspruch erscheint.

Diese Versuche der Denker sind oft hart angegriffen, ja arg verspottet worden; sie möchten eine solche Behandlung verdienen, wenn nur spielende Reflexion sie hervorgebracht hätte, nicht tiefere Bewegungen hinter ihnen stünden. Dieses aber war in der Tat der Fall. Denn jene Versuche einer Rechtfertigung des Lebens wurzelten in einer tatsächlichen Gestaltung seiner, in einer Selbstkonzentration, die einen Kern vom übrigen Dasein schied und von ihm aus eine Weiterbildung des Ganzen erstrebte. So wären die griechischen Versuche, die Welt als ein Kunstwerk darzustellen, ohne Saft und Kraft gewesen, hätte nicht die großartige künstlerisch-plastische Gestaltung des Lebens und der ganzen Wirklichkeit, die wir an den Griechen bewundern, sie getragen und getrieben; dies künstlerische Schaffen mit der ihm eignen Kraft und Freude war es, was die griechische Welt gegen die Unvernunft des Daseins wappnete, die sie keineswegs gering anschlug, und was ihr die Zuversicht gab, dem Dunkel und Leid gewachsen zu sein. Das Leben zerlegte sich damit in eine höhere und eine niedere Stufe, in Gestalt und Ungestalt; der Mensch aber vermochte sich auf die Seite

des Höheren zu stellen und in seinem Bereiche dafür zu wirken. Nicht anders stand es auf dem Boden des Christentums. An stärkster Empfindung des Bösen fehlte es hier wahrhaftig nicht, aber das Bewußtsein, ein unverlierbares Glied einer weltbeherrschenden sittlichen Ordnung zu sein, verlieh dem Menschen eine Größe und Zuversicht, es gab ihm viel zu tun, es stählte ihn, den schweren Kampf gegen die überwuchernde Unvernunft getrost zu beginnen. Daß es sich in der Neuzeit ähnlich verhält, daß hinter dem Glauben an das Vermögen der Entwicklung eine tatsächliche Steigerung des Lebens, eine rastlose Arbeit zur Verbesserung des menschlichen Daseins steht, das haben wir alle deutlich vor Augen; ohne solche Erfahrung des Fortschritts hätte der Glaube an die Entwicklung die Gemüter wohl nur flüchtig berührt.

So waren es durchgängig eigentümliche Lebensgestaltungen, es waren Konzentrationen des Lebens bei sich selbst, Tatsynthesen, nicht bloße Begriffsklaubereien, Tatsynthesen, Lebensenergien, welche dem Menschen die Überzeugung einflößten, den Gründen der Wirklichkeit verbunden zu sein und aus ihnen Kraft zu empfangen, die ihn aus dem Stande eines bloßen Übersichergehenlassens in den der Aktivität versetzten und ihn zugleich mit freudigem Mute erfüllten. Die Unvernunft verschwand damit keineswegs, sie mochte eher noch gesteigert scheinen. Aber nun stand der Mensch ihr nicht mehr einsam und wehrlos gegenüber, nun durfte er mitarbeiten am Bau der Wirklichkeit, nun hatte sein Leben einen Sinn und zugleich einen Wert gewonnen. Wer solche Zusammenhänge vor Augen hat, der wird jene Versuche der Denker minder gering-schätzig ansehen, wie unzulänglich er das Nähere ihrer Beweisführung finden mag. Aus Beweisen hat das Leben nie seine Kraft gezogen.

b) Die Verwicklung der Gegenwart.

Heute ergeht es uns bei diesem Problem wie bei vielen anderen; aus vermeintlichem Besitz sind wir wieder in ein tastendes Suchen geworfen. Alle jene Lebenskonzentrationen sind in ihrem Bestande und in ihrer Herrschaft aufs schwerste erschüttert: von der künstlerischen und der ethischen ist es augenscheinlich, aber auch der Fortschrittsgedanke hat nicht mehr die alte Kraft und den alten Zauber; wir wissen nicht recht, wohin uns der Fortschritt führt und

wem er zugute kommt, auch seine Tatsächlichkeit ist uns bei den tieferen Lebensfragen stark ins Wanken geraten; ein hohles Phrasentum umspinnt hier oft den Kern der Behauptung und zieht das Ganze herab. Fehlt demnach dem heutigen Leben überhaupt ein fester Zusammenschluß und mit ihm ein allbeherrschendes Ziel, so fehlt zugleich die Kraft, dem Zustrom der Wirklichkeit gewachsen zu werden, ihn innerlich zu bewältigen und in solcher Verwandlung des Daseins in Aktivität das Bewußtsein einer Größe zu finden. Dieser Mangel muß um so empfindlicher werden, als eben die Bewegung der Neuzeit die Außenwelt aufs gewaltigste anschwellen läßt, sie uns unvergleichlich größer vor Augen stellt und stärker auf uns eindringen läßt als je zuvor. Indem so immer mehr die Welt uns besiegt und uns zu ihrem bloßen Anhange herabsetzt, verfallen wir bei aller Ausdehnung des Lebens einer inneren Schwäche und Kleinmütigkeit; immer mehr greift die Neigung um sich, in den mannigfachen Erfahrungen vor allem das zu sehen, was den Menschen als klein darstellt und ihm alle Besonderheit raubt; durchgängig scheint es, als ob sich mehr ein Schicksal an uns vollziehe, als daß wir zu Herren der Dinge werden und ein inneres Verhältnis zur Wirklichkeit ausbilden können. Weniger daß die Außenwelt größer geworden ist, als daß wir ihr nichts entgegenzusetzen haben, ist es, was unseren Lebensmut niederdrückt und uns am Inhalt der Wirklichkeit vor allem die Verneinung gewahren läßt.

So erfahren wir es zunächst im Verhältnis zur großen Natur. Ins Auge fällt uns vor allem ihre Unermeßlichkeit, ihre Unendlichkeit in Raum und Zeit, ihre Grenzenlosigkeit im Großen wie auch im Kleinen. Dieser Gedanke der Unendlichkeit hat frühere Zeiten freudig ergriffen und innerlich erhöht, indem er ihnen ein Ausdruck der unbegrenzten Lebensfülle der Wirklichkeit war;¹ auch fanden sie darin einen besonderen Vorzug des Menschen, daß sein Denken ihn über alle Begrenzung hinaus zum Unendlichen und Ewigen führe und ihn daran teilnehmen lasse. Heute aber denken wir weniger an die innere Gegenwart der Unendlichkeit, als daß sie ausgebreitet in Raum und Zeit um uns liegt und zugleich unser ganzes Dasein zu verschwindender Kleinheit herabsetzt. Zu voller Gleichgültigkeit scheint es damit zu sinken. Denn was bedeutet,

¹ Die klassische Zeit des Altertums scheut das Unendliche als etwas Grenzenloses und damit einer künstlerischen Gestaltung Entzogenes, zu positiver Schätzung hat den Begriff erst Plotin gebracht.

so hören wir, alles, was auf dieser winzigen Erde vorgeht, gegenüber der unermesslichen Fülle der Welten, die das geschärfte Auge der Neuzeit uns wahrnehmen läßt? Die äußere Größe gibt hier das Maß, ein anderes kennen wir nicht. — Dazu bleibt die Natur uns innerlich fremd und verschlossen, sie scheint, indem die Forschung ihr immer mehr Boden abgewinnt, ihrem Grunde nach ferner und ferner zu rücken. Denn es fehlt uns ein inneres Verhältnis zu ihr, wie es früheren Zeiten eine religiöse oder eine künstlerische Überzeugung gab. Uns erfüllt ganz und gar der Gedanke der Begrenztheit des Menschen, wir scheinen einem besonderen Kreise anzugehören und ihn in keiner Weise überschreiten zu können. Sind wir derart von den großen Zusammenhängen abgeschnitten, so wird es zu einem vermessenen Unterfangen, zu einem eingebildeten Anthropomorphismus, die Natur mit ihrem Gestalten irgendwie deuten und verstehen zu wollen. Sie bleibt uns ein tiefes Geheimnis, ein ganz unlösbares Rätsel. In unermesslicher Fülle erzeugt sie Bildungen, die wir uns nur durch die Analogie eines zwecktätigen Handelns irgend vorstellbar machen können, aber wenn sich überhaupt von Zwecken der Natur reden läßt, so scheinen diese einander zu widersprechen und sich gegenseitig aufzuheben. Indem nämlich die Natur mit bewunderungswürdiger Sorgfalt eine Art von Wesen bereitet, bereitet sie mit gleicher Sorgfalt eine andere, die jene zu zerstören vermag, so scheint sie hier zu verneinen, was sie dort bejaht, sie hetzt ihre eignen Geschöpfe gegeneinander und treibt sie in einen unerbittlichen Daseinskampf. Massenhaft werden Individuen, oft auf mühsamen Umwegen, gebildet, aber ebenso massenhaft werden sie aufgeopfert. Inmitten alles Kampfes ist ein aufsteigender Zug des Lebens nicht zu verkennen, immer komplizierter wird der Bau der Organismen, immer abgewogener die Differenzierung der Teile, immer größer die seelische Leistung. Aber auf dem eignen Gebiet der Natur sehen wir keinen rechten Gewinn dieses Forttriebs. Denn wenn auch die höchste Stufe über die Lebenserhaltung im Kampf ums Dasein nicht hinauskommt, so wird im Grunde nur dasselbe Ziel, was auch schon die niedere Stufe hat, in weit umständlicherer Weise erreicht; ist das nicht eher ein Rückschritt als ein Fortschritt zu nennen? Der ungeheure Drang nach Leben und die völlige Leere des mühsam errungenen Lebens bilden den härtesten Widerspruch. Gierig klammern sich die Individuen an das Dasein, zu seiner Festhaltung bieten sie höchste

Kraft und Leidenschaft auf. Aber was liefert dieses Dasein den Lebewesen selbst, was gewinnen sie damit, welchen Sinn hat dies ganze Getriebe? Wir finden darauf keine Antwort, und weil wir keine finden, so fühlen wir uns verwirrt und niedergeschlagen, sobald wir die Frage aufs Ganze richten.¹ Irgendwelche Vernunft scheint zu walten, aber sie scheint gehemmt und gebunden, ja sie scheint unablässig sich selbst zu durchkreuzen, sie scheint in eine Breite aufgelöst, die sich innerlich nicht zusammenfindet. Dazu zeigt die Entwicklungslehre uns diesem dunklen Getriebe weit enger verkettet, als der Vorstellung früherer Zeiten gegenwärtig war, immer enger ziehen sich die Fäden zwischen uns und dem was unter uns liegt; nicht nur körperlich, auch seelisch scheinen uns ganz dieselben Kräfte zu beherrschen, die dort das Leben bestimmen; so wird das Dunkel der Welt auch zum Dunkel für unser eignes Leben, eine Notwendigkeit drängt und treibt uns, aber wie weit sie einer Vernunft dient, ist nicht zu ersehen.

Nun verbleibt dem Menschen die Wendung von der Natur zur Kultur, er kann sich ein eignes Reich aufbauen und in ihm sich eine Größe, sowie seinem Leben einen Wert bereiten. Aber auch hier sieht heute, wer die Sache ins Ganze faßt, mehr Verwicklung als reinen Gewinn. Daß die Kultur den Einzelnen nicht unmittelbar befriedigt und glücklich macht, daran zweifeln wir heute nicht; so muß sie ihm etwas über das Glück hinaus gewähren; was aber dies sei, das wissen wir nicht. Gewiß wächst unaufhörlich unsere Macht über die Umgebung, sicherlich verbessern sich unablässig die Bedingungen unseres Daseins, Schmerz und Not werden siegreich bekämpft, Genüsse eröffnen sich in reichster Fülle, selbst an Dauer gewinnt unser Leben. Aber alles zusammen gibt ihm als einem Ganzen noch keinen Gehalt und Sinn; nach einem solchen zu fragen, kann aber ein denkendes und überschauendes Wesen nicht lassen. Es fehlt unserer Kultur bei aller Größe der Leistung jene Konzentration des Lebens bei sich selbst, die, wie wir sahen, dem Menschen einen festen Halt und das Bewußtsein eines inneren Zusammenhanges mit dem Ganzen der Wirklichkeit gab, die ihm das Leben zu einer großen und aussichtsreichen Aufgabe gestaltete. Damit aber fehlt uns die Möglichkeit, uns über die Verwicklungen hinaus-

¹ So mag sich wohl bei Erwägung des Ganzen das aristotelische Wort aufdrängen: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία (463b, 14).

zuheben und ihnen kräftig zu begegnen, die jeder Kultur anhaften, die aber unsere moderne Kultur in besonderem Maße zeigt. Große Komplexe entstehen, die Kräfte verbinden und verweben sich, mit solchem Zusammenschluß befreit sich die Arbeit von der Zufälligkeit der bloßen Individuen und gewinnt eine Selbständigkeit; kraft solcher kann sie eigne Wege verfolgen und glänzende Triumphe feiern. Aber zugleich sinkt der Einzelne immer mehr zu einem bloßen Mittel und Werkzeug, und je mehr er das tut, desto mehr wird das Ganze der Kultur seiner Seele fremd, desto weniger kann er im Wirken für sie ein geistiges Selbst behaupten. So kann mit größter Betriebsamkeit nach außen hin, mit atemloser Hast des Lebens eine innere Gleichgültigkeit verbunden sein und dem Leben die rechte Kraft und Freude fehlen. Wird es doch in lauter einzelne Erscheinungen aufgelöst und beinahe sich selbst entfremdet. Auch das ist schwer zu vermeiden, daß, wo der Kultur eine beherrschende und bewegende Seele fehlt, das Kleinmenschliche, das alle Kulturentwicklung begleitet, besonders aufwuchert und besonders stark zur Empfindung kommt: die Verquickung alles Strebens mit kleinmenschlichen Zwecken, die durchgängige Unwahrhaftigkeit des gewöhnlichen Betriebes, der hohe Ziele verkündet, zugleich aber die Handelnden in erster Linie ihr eignes Wohl verfolgen lehrt; dazu die vielfache Eitelkeit, die allen Erfolg zum Preise des kleinen Ich verkehrt; alles das braucht nur ins Ganze gefaßt zu werden, und es kann uns eine starke Unlust an diesem Ganzen befallen; wir haben das Gefühl, hier Mächten gegenüberzustehen, denen wir das Feld unmöglich überlassen dürfen, und denen gegenüber wir doch nichts rechtes vermögen. Auch der Fortschrittsgedanke, der zeitweilig eine Hülfe zu bieten schien, verblaßt uns bei diesen Problemen mehr und mehr; denn augenscheinlich reicht der Fortschritt nicht in diese elementaren Verhältnisse hinein; allem Aufstreben scheinen hier natürliche Triebe und Leidenschaften eine Grenze zu setzen, die wir doch als Schranke peinlich zu empfinden nicht aufhören können. So läßt sich nicht sagen, daß der Mensch der Gegenwart in der Kultur einen genügenden Sinn und Wert seines Lebens findet, und daß ihn die Arbeit für sie über die Zweifel und Nöte des Daseins sicher hinaushebt.

Die Kultur bildet nicht die äußerste Grenze menschlichen Strebens. In kühnem Aufschwung kann der Mensch sich über ihr ganzes Gebiet erheben, sich auf seine eigne Innerlichkeit stellen, in

Ausbildung weltumspannender Persönlichkeit jenem ganzen Gewirr und Schein überlegen werden, von dort aus ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit suchen. Das haben mit bewußtem Streben zuerst die Stoiker unternommen, von ihnen zieht diese Denkweise sich als ein bleibender Typus durch die weitere Geschichte, sie hat besonders in der Aufklärungszeit stark auf die Seelen gewirkt. In anderer Weise sucht die Religion durch die Entwicklung eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott den Menschen über alle Verwicklungen des nächsten Daseins hinauszuhoben. Wir wollen hier nicht erörtern, ob die dabei empfohlene Ablösung von der Welt und Zurückziehung in die eigne Seele mit ihrer Spaltung des Daseins nicht Gefahren und Schranken hat, wir fragen nur, ob uns heute dieser Weg zu betreten möglich ist. Jene Ablösung von der sichtbaren Welt und vom Kreise des Menschen verlangt, um nicht ins Leere zu fallen, den sicheren Besitz einer Innenwelt, und ein solcher kann nur aus einem unmittelbaren Verhältnis zu einer überlegenen Macht, möge sie als Gottheit, möge sie als Weltvernunft vorgestellt werden, hervorgehen. Dem modernen Menschen aber ist alle Wirklichkeit einer solchen Macht unsicher geworden. So hat bei ihm auch eine selbstständige Innenwelt keinen festen Grund, und er verliert damit die Möglichkeit eines Selbständigwerdens gegen die sichtbare Welt und das menschliche Getriebe. Das Sichgroßfühlen der Persönlichkeit wird mit solchem Schwinden des Grundes zu einem eitlen Dünkel und zu einer leeren Phrase; was hat denn der Mensch ohne ein Reich selbstwüchsiger Innerlichkeit der Welt entgegenzusetzen, die mit überwältigender Macht ihn umklammert? Ja die besondere Art der modernen Kultur steigert noch das Gefühl der Abhängigkeit, indem sie den Menschen in seiner Arbeit in wachsendem Maße an seine Umgebung bindet, ihn immer mehr auf ein Wirken und Schaffen in Reih und Glied verweist. Wo aber das Vermögen des Einzelnen als engbegrenzt und gering erscheint, da muß zugleich der Antrieb zu eignem Beginnen sinken; dazu stellt bei mattem Seelenstande unsere eigne Meinung uns oft noch abhängiger dar, als wir es in Wahrheit sind, wir neigen dahin, überall Anschluß an andere zu suchen, unser Wollen dadurch bestätigen zu lassen, nur das gibt uns ein Gefühl der Sicherheit; auch erwarten wir vieles vom Vermögen gemeinsamer Einrichtungen, wo die Hauptsache bei der Gesinnung des Einzelnen liegt, kurz wir drücken die Energie des Lebens ohne zwingende Not herab. Ist bei Überwiegen

solcher Gesinnung von einem Aufruf zur Selbständigkeit viel zu hoffen?¹

So ist der Anblick des Ganzen wenig erfreulich. Ein undurchsichtiges Reich der Natur umschließt und beherrscht uns, ein Reich der Kultur strebt darüber hinaus, aber es fällt unter den Gegensatz seelenloser Arbeit und kleinnenschlicher Subjektivität und befriedigt daher unser Glücksverlangen nicht, gesteigerte Anspannung geistiger Kraft möchte uns darüber erheben und uns einen sicheren Grund im eignen Wesen geben, aber dem Wunsche entspricht nicht das Vermögen, und der Versuch der Befreiung läßt unsere Bindung nur noch stärker empfinden. Die unsägliche Mühe und Arbeit verwandelt sich uns nicht in einen reinen Ertrag, ja sie scheint alles Sinnes zu entbehren; was in der Erfahrung des Lebens besonders schmerzlich berührt: innerlich Überlegenes von Niedrerem abhängig zu sehen, das scheint die Gesamtgestaltung unseres Daseins uns aufzuerlegen. Denn wohl regt sich in ihm aufsteigende Kraft, das Leben dringt vor und neue Ausblicke tun sich auf. Aber das Neue und Aufstrebende gelangt nicht zur Selbständigkeit, es bleibt an eben das gebunden, worüber es hinaus will, oft wird es dadurch zurückgezogen und in seinem Wirken gelähmt. Ist es ein Wunder, wenn bei Erfahrung dessen, namentlich wenn diese Lage als unveränderlich gilt, eben den tieferen Seelen der Lebensmut schwindet, und ein trüber Pessimismus um sich greift? Wir hören ja heute viel von Lebensbejahung reden, ja Hymnen auf das Leben singen, aber es

¹ Jenen Mangel an Selbstvertrauen, jenes Hoffen und Harren auf andere schildert vortrefflich ein Artikel im *Spectator* über English Pessimism (11. Aug. 1906); es heißt dort S. 190: If we were to suggest the spirit which, when we try to correct our pessimism, would be most efficacious; it would be an increase in individual self-reliance. We are not beaten in public affairs as we imagine we are, and there is no necessity in carrying out our works of philanthropy for relying so entirely upon associations. We establish far too many societies. Everybody seems too feeble that before he can do anything he needs the protection of a crowd. He cannot even denounce or defend motor-cars unless hundreds will join him to protect him from the consequences of thinking independently. The result is that every one who wants to do something good devotes to it some fraction of his mind, some little chip of his energy, and that the strength which we would derive from the strong will of a leader is seldom or never present. We develop some new and small group, not a Loyola or a Wesley. This, always the danger of democracy, is the danger also of the mental processes of our time, and deprives us first and foremost of all help from individual genius.

gehört das zu den vielen, innerlich hohlen Schaustücken der Zeitoberfläche, es ist das eine erkünstelte Lebensbejahung, die dem Grunde der Seele fremd bleibt, es ist wie ein Rausch, der ein unbefriedigendes Dasein zeitweilig vergessen machen soll. Ein derartiges Scheinwesen kann dem Pessimismus kaum etwas anhaben.

Aber jede eingehendere Erwägung des Pessimismus zeigt, daß er in sich selbst einen Widerspruch trägt, daß sich daher unmöglich mit ihm abschließen läßt. Ein wahrhafter Schmerz kann nur entstehen, wo es etwas wertvolles zu verlieren gibt; wo alles nichtig und gleichgültig wäre, da könnte auch die Versagung oder der Verlust in keiner Weise erregen. Das ausgehende Altertum und mit ihm das alte Christentum verfochten die Lehre, daß das Böse keine selbständige Wirklichkeit, sondern nur die Wegnahme eines Guten sei, wie z. B. erblinden nur könne, wer von Natur das Augenlicht besitzt; sie schöpften daraus die Überzeugung von einem sicheren Überwiegen des Guten.¹ So einfach ist nun freilich über die Klippe nicht hinwegzukommen, das Böse bedeutet wohl mehr als einen bloßen Mangel. Aber richtig ist, daß eine Empfindung, und gar eine starke Empfindung des Bösen ohne irgendwelches Gegengewicht schlechterdings undenkbar wäre. „Wer anders findet sich unglücklich darüber, nicht König zu sein, als ein entthronter König“, so meint Pascal gewiß mit Recht; würden z. B. die Menschen die Vergänglichkeit der Dinge und den raschen Flug des Lebens so unablässig beklagen, wenn sie bloße Eintagsfliegen wären, nicht in ihnen irgend etwas wirkte, was in sich die Forderung ewiger Dauer trägt?

So ist inmitten aller Bedrängnisse der Zeit die tiefe Empfindung dieser Bedrängnisse ein vollgültiges Zeugnis dafür, daß der Mensch in jene Lage nicht ganz und gar aufgeht, daß sein Wesen etwas enthält, was ihr Widerstand leistet. Könnten wir so sehnlich eine Befreiung von dem bloßen Kulturgetriebe erstreben, wenn nicht etwas an uns ihm überlegen wäre? Könnte uns in der Kultur der Mangel innerer Zusammenhänge und reiner Sachlichkeit so sehr schmerzen, wenn unsere Natur nicht solche verlangte? Könnte das tiefe Dunkel der Welt unserem Leben zur Einengung werden, wenn wir nicht auf irgendwelchem inneren Verhältnis zu ihr bestehen müßten? Unmittelbar mag uns das alles an Positivem kaum etwas

¹ Mit besonderem Nachdruck hat Augustin jene Lehre vertreten, namentlich in dem *enichiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. Nach seiner Bezeichnung ist das Böse nicht *causa efficiens*, sondern nur *causa deficiens*.

liefern, wohl aber überzeugt es uns, daß die glatte Verneinung die Sache nicht erschöpft, daß jenseit ihrer manches zu fragen bleibt.

Aber wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir uns das Ganze des gegenwärtigen Lebens vor Augen stellen. Auch wie es vorliegt, geht es nicht auf in das Bild, das eine von der grenzenlosen Ausdehnung des modernen Lebens überwältigte Gesinnung von ihm entwirft; schon das, was wir haben, nicht erst erstreben, enthält mehr, als dort den Blick und die Schätzung beherrscht. Ein Leben aus weltumspannender Persönlichkeit ist uns mehr als ein frommer und matter Wunsch; wohl können wir es nicht mit Einem Schlage erreichen, aber wir bemühen uns eifrig darum, wir suchen auf, was solches Streben verstärken könnte, wir möchten im besondern die großen Persönlichkeiten, welche das geschichtliche Leben bietet, uns näher rücken und mit ihnen das eigne Leben verknüpfen; mag das alles unvollkommen und unfertig sein, eine Bewegung zu jenem Ziele ist zweifellos im Gange.

Noch deutlicher sind die Schranken der pessimistischen Betrachtung gegenüber der Kultur. Es ist nicht richtig, daß uns heute nur der Mechanismus der Arbeit verbindet und uns ganz und gar zu Stücken seines Räderwerkes macht; wir besitzen inmitten alles Streites auch eine gemeinsame Gedankenwelt — ohne eine solche wäre überhaupt nicht zu streiten —, uns umfängt mit geistigen Inhalten und Werten eine gemeinsame Atmosphäre, wir sehen bei näherer Betrachtung dessen eine innere Weiterbildung und Erhöhung des Menschen durch die Kultur; wir überzeugen uns, daß in ihr eine neue Stufe der Wirklichkeit aufsteigt, daß hier die Welt aus einem bloßen Neben- und Gegeneinander ein innerer Zusammenhang wird, und daß, was hier geschieht, über die Zwecke des bloßen Menschen weit hinausreicht. So läßt sich auch die Leistung der Gegenwart unmöglich verstehen vom kleinen Ich des Menschen her. Das gewaltige Vordringen der Wissenschaft und das unermüdliche Gestalten der Kunst ist nur begreiflich als das Werk von inneren Notwendigkeiten, die den Menschen packen und ins Schaffen treiben; mag kleinmenschliche Art dies Schaffen noch so umspinnen, seine Überlegenheit wird dadurch nicht gebrochen. Nicht anders steht es mit dem praktischen Wirken der Gegenwart. Eine Zeit, die an Erweisung humaner Gesinnung alle früheren Zeiten weit überflügelt, die zugleich das Recht jedes Einzelnen auf Entwicklung seiner geistigen Kraft und auf Teilnahme an den Lebensgütern bereitwillig anerkennt,

die der sozialen Idee so viel Macht über die Gemüter gewährt, ist keineswegs ganz und gar oder auch nur überwiegend vom bloßen Egoismus beherrscht. Wir sehen dieses Große nicht klar, weil wir die einzelnen Erscheinungen nicht kräftig genug in ein Ganzes fassen, aber es ist da, wir müssen es gewahren, sobald uns durch die trübe Oberfläche des Alltags hindurch die richtenden Grundlinien hervorscheinen.

Die Anerkennung einer in der Menschheit aufsteigenden Geisteswelt verändert aber auch den Gesamtanblick des Alls und unsere Aufgabe ihm gegenüber. Nun bildet die Natur nicht mehr das Ganze der Wirklichkeit, nun gewinnt diese eine größere Tiefe. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß, wenn eine solche Wendung zur Innerlichkeit statthat, das Ganze von Haus aus mehr sein muß, als es dem ersten Anblick erscheint. Auch die Entwicklung nimmt sich anders aus, wenn das Geistesleben kein Erzeugnis der bloßen Natur ist, sondern es aus der Natur nur hervorgehen kann, weil diese eine tiefere Wirklichkeit hinter sich hat; die engere Verbindung des Menschen mit der Natur wird dann nicht sowohl ihn herabdrücken als die Natur erhöhen. Solche Wandlung der Grundanschauung muß auch der Arbeit neue Aufgaben stellen. Ist der Mensch mit seiner Geistigkeit kein bloßes, auf einen Sonderkreis beschränktes Einzelwesen, sondern wirkt ein Weltleben in ihm, so tritt auch sein Erkenntnisstreben unter günstigere Bedingungen. Denn nun läßt sich fragen, ob sich bei ihm nicht zwischen Echtgeistigem und Kleinmenschlichem scheiden läßt, und ob sich von jenem aus nicht eine Brücke finden mag, die uns enger mit der Welt verbindet und sie uns mehr zur Heimat macht.

Doch solche Gedankengänge lassen sich hier nicht weiter verfolgen. Hier galt es nur festzustellen, daß das Weltbild des Pessimismus nicht das Ganze der Wirklichkeit aufnimmt, sondern nur eine gewisse Durchsicht bietet, die einer eigentümlichen Seelenlage entspricht, einer Seelenlage, die uns keineswegs endgültig bindet. Es steckt weit mehr in unserer Wirklichkeit, als der Durchschnitt des Zeitlbens uns sehen läßt.

Freilich ist nicht zu bestreiten, daß solches Mehr erst zusammengefaßt und vollauf angeeignet werden muß, um den Widerständen gewachsen zu sein; jenes aber kann nur geschehen, wenn es gelingt, wieder zu einer Selbstkonzentration des Lebens, damit zu einem ausgeprägteren Charakter und zugleich zu einem aktiveren

Verhalten zur Wirklichkeit zu gelangen.¹ Mit einer Wendung des bekannten Dürerschen Wortes könnten wir sagen: „Die Vernunft steckt in der Wirklichkeit; wer sie herausreißt, der hat sie.“ Aber wir können sie nicht herausreißen, bevor sich uns selbst das Leben zusammenschließt und sich damit unsere inneren Organe weiterbilden.

Es kann sich uns aber unmöglich das Positive in Leben und Wirklichkeit zusammenschließen, ohne daß sich uns das Dasein zerlegt, Licht und Dunkel sich schärfer scheiden, sich das ganze Leben des Menschen wie der Menschheit in eine durchgehende Aufgabe verwandelt. So verschwindet mit dieser Wendung die Unvernunft keineswegs, wohl aber gewinnen wir die Möglichkeit, ihr innerlich überlegen zu werden und damit ihrem lähmenden Druck zu entinnen. Woher der Widerstand stamme, woher die Herabziehung des Höheren zum Niedern, woher die scheinbare Gleichgültigkeit des Weltlaufs gegen das, was er selbst als Ziel hervorzubringen scheint, das können wir Menschen unmöglich enträtseln; die Philosophie wie die Religion haben das Problem beim Versuch einer Lösung nur immer weiter verwickelt. So muß uns genügen und kann uns genügen, daß bedeutendes bei uns vorgeht, und daß wir nicht als tatenlose Zuschauer das Weltgeschick über uns ergehen lassen müssen, sondern daß wir uns auf die Seite der Vernunft zu stellen und zu ihrer Förderung zu wirken vermögen. Damit bekommt das Wort von Vauvenargues ein gewisses Recht: „Die Welt ist, was sie für ein tätiges Wesen sein muß, voll von Hindernissen.“ Je mehr wir uns wieder einer vollen Lebenssynthese nähern, desto mehr läßt sich auch der Lebensmut wiedergewinnen, desto mehr wird uns das innere Gefüge des Lebens selbst einen sicheren Halt gegen die Unvernunft des Daseins gewähren.

Wenn so unsere Zeit mit der Ergreifung tieferer Zusammenhänge der Wirklichkeit wieder zu einer positiven Schätzung des Daseins zurückkehren muß, so bleibt dabei aller Optimismus, alle Abschwächung des Dunkels fern; wir müssen im besondern eine nicht geringe Differenz zwischen der hier gewonnenen Lebensstimmung und derjenigen anerkennen, welche die Höhe unserer klassischen Literatur beherrschte. Dort schien die Welt ein Reich ungetrübter

¹ Daß der von uns geforderte Aktivismus keineswegs mit der Wendung zur praktischen Vernunft oder gar zur moralischen Betätigung zusammenfällt, kam schon oben zur Sprache.

Vernunft zu bilden, der Mensch aber die Höhe seines Lebens in der künstlerischen Anschauung oder im denkenden Begreifen der Welt-harmonie zu finden; die Hauptaufgabe der Menschheit war hier, zu voller Bewußtheit zu bringen, was uns mit unbewußtem Wirken von allen Seiten umfängt. Uns Neueren haben sich in der Natur wie im menschlichen Leben die Probleme viel zu sehr verschärft, als daß wir so rasch einen Abschluß wagen und aus dem Kampf heraustreten dürften. Aber wenn wir mit solcher Erschwerung des Daseins vieles verloren haben, wir haben eines gewonnen, das alle Verluste mehr als aufwiegt: wir dürfen selbst zur Förderung des Ganzen wirken, weit mehr sind wir aus Zuschauern zu Mitarbeitern am großen All geworden.

2. Das Problem der Religion.

(Immanenz — Transzendenz.)

Die Behandlung des Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz könnte zur Aufrollung des gesamten religiösen Problems führen; sie soll es um so weniger, als wir uns über dies neuerdings wiederholt geäußert haben;¹ so sei nur das der Gegenwart eigentümliche Verhalten zu diesem Problem in Kürze erörtert. Auch hier mag das Wort uns zur Sache leiten.

a) Zur Geschichte der Ausdrücke.

Die jetzt übliche Zusammenstellung von immanent und transzendent reicht nicht hinter Kant zurück.² Bis dahin standen einander immanens (auch permanens) und transiens gegenüber; seit dem 13. Jahrhundert nannte man eine Handlung oder eine Ursache immanent, sofern sie innerhalb des wirkenden Subjekts verbleibt, transeunt, sofern sie darüber hinaus auf etwas anderes geht.³ So ist das berühmte Wort Spinozas zu verstehen, daß Gott die imma-

¹ S. „Der Wahrheitsgehalt der Religion“, 2. Aufl. 1905, „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart“, 1907.

² S. z. B. III, 245 (Hart.): „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transzendente Grundsätze nennen.“

³ So unterscheidet z. B. Thomas v. Aquino eine actio manens und actio transiens; s. Thomaslexikon von Schütz unter actio: duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Das erstreckt sich bis in die Neuzeit. Clauberger (op. omn. 1691, S. 322) gibt der Sache die Fassung: si ipsius rei, quae dicitur agere, status mutetur, est actio immanens, sin alterius, est actio transiens. Es stammt aber diese Unterscheidung, wie der gesamte Grundstock der scholastischen Terminologie, von Aristoteles. S. z. B. Met. 1050a, 24: τῶν μὲν ἑσχατον ἢ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἢ ὄρασιν, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν. In solcher Unterscheidung eines Tuns, das gegen

nente, nicht aber die transeunte Ursache aller Dinge sei.¹ Es bedeutet, daß Gott nicht aus sich selbst heraustritt, wenn er zu den Dingen wirkt, sondern daß er dabei bei sich selbst verbleibt, die Welt also in sich trägt. Demnach ist hier nicht sowohl Gott in der Welt als die Welt in Gott. Neu gegenüber der Scholastik ist dabei nur die Ausschließlichkeit der Immanenz, ein immanentes Wirken neben dem transeunten hat auch jene bereitwillig anerkannt. — Einen anderen Ausgangspunkt hat transzendent und transzendental. Transzendent (*transcendentia*) hießen in der zweiten Hälfte des Mittelalters die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, welche nach neuplatonischer Lehre jenseit der einzelnen Kategorien liegen.² Von hier aus ergab sich leicht eine Beziehung auf Gott als das allen menschlichen Begriffen überlegene Sein; so wirkt der Sprachgebrauch auch bis in die Neuzeit.³ Kant hat dann transzendent und transzendental geschieden und unter Umprägung der Bedeutung zu Werkzeugen seiner eigentümlichen Denkweise gemacht.⁴

sich selbst und eines anderen, das auf die Hervorbringung eines Werkes gerichtet ist, begründet sich das deutliche Auseandertreten von praktischer und künstlerischer Wirksamkeit. Für den Ausdruck Immanenz sei noch die von Heman (*Kantstudien* VIII, 1, S. 58) angeführte Stelle des Augustin erwähnt (epist. 268 ad Nebr.): *In se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo quod est maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostendat, ex qua sunt omnia. Alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia. Tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua omnia sunt.*

¹ *Ethic. pars I, prop. XVIII: deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.* In der Begründung heißt es: *omnia quae sunt in deo sunt et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa.*

² Als solche gelten auf Grund der Schrift *de causis* zuerst die vier Begriffe *ens, unum, verum, bonum*, später außerdem *res* und *aliquid*; so sprach man von einer *unitas, veritas transcendentalis* u. s. w.

³ S. z. B. Bayle *oeuv. div.* (Haag 1727) III, 871 a: *Si l'Origeniste répond que les vertus de Dieu sont transcendentes, qu'elles ne peuvent point être dans la même catégorie que celles de l'homme.* Transzendental im älteren Sinne verwenden noch Ch. Wolff und Lessing. Lambert nennt transzendente Begriffe solche, die „das Allgemeine der Körper- und Geisterwelt zusammennehmen“.

⁴ Über transzendent s. o., über transzendental sagt er (*Kritik d. r. V.* III, 49): „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“

b) Die Bewegung der Neuzeit zur Immanenz.

Der Gesamtverlauf der Neuzeit zeigt einen Zug zur Immanenz, dessen Eigentümlichkeit durch eine Vergleichung mit der Hauptbewegung der griechischen Kultur besonders deutlich erhellt. Das Griechentum wurde durch die Erfahrungen seiner Arbeit immer weiter über die sinnliche Welt hinausgetrieben. Von der Außenwelt, von der die Forschung begann, verlegte sich ihr der Schwerpunkt schrittweise zurück in die Innenwelt, bis in der abschließenden religiösen Gestaltung der Wirklichkeit bei Plotin die nächste Welt zum bloßen Gleichnis einer unsichtbaren wurde. Die Neuzeit verfolgt die gerade entgegengesetzte Richtung. Galt im Mittelalter der religiösen Überzeugung das Jenseits als das wahre Vaterland und gab nur die Beziehung darauf dem Diesseits einen Wert, so beginnt die Neuzeit mit dem Verlangen, das Wirken des Göttlichen mehr innerhalb der Welt aufzusuchen, ja diese als einen Ausdruck und Abglanz des göttlichen Wesens zu verstehen. Das ergibt zunächst einen Panentheismus, das Bekenntnis der edelsten Geister der Renaissance. Bald aber verschiebt sich das weiter dahin, daß mehr und mehr die Welt zur Hauptsache wird, daß die Gottesidee mehr dahin wirkt, ihr eine größere Tiefe zu geben als eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. So der Pantheismus eines Giordano Bruno und eines Spinoza. Er hat die klassische Zeit der deutschen Literatur überwältigend angezogen, indem er alle Gegensätze zu überbrücken, im besondern die weiteste und freieste Behandlung der sichtbaren Welt mit aufrichtiger Anerkennung einer unsichtbaren zu verbinden versprach. Solche pantheistische Denkweise ist auch im 19. Jahrhundert keineswegs erloschen; aber wo dies seine eigentümliche Art vollauf entfaltet, da neigt es weit mehr, wenn nicht zum Atheismus, so doch zu einem Agnostizismus,¹ einer Ablehnung aller transzendenten Fragen als schlechterdings unlösbarer Probleme.

¹ Über den Ursprung des Ausdrucks berichtet genau R. Flint in seinem hervorragenden Werke *Agnosticism* (1903). Der Schöpfer des Wortes *agnostic*, aus dem dann bald *agnosticism* hervorging, ist Huxley. „According to Mr. R. S. Hutton this latter word (d. h. agnostic) was suggested by Professor Huxley, at a party held previous to the now defunct *Metaphysical Society*, at Mr. James Knowles's house on Clapham Common, one evening in 1869, in my hearing. He took it from St. Paul's mention of the altar to 'the unknown God'“ (s. Flint, S. 1 ff.).

Praktisch ergibt das eine wie das andere eine Ausscheidung der Religion aus dem Leben. War also das Göttliche zuerst unserem Dasein angenähert, dann als beseelende Kraft ihm aufs engste verbunden, so verschwindet es schließlich gänzlich oder wird zu einer unzugänglichen Ferne; so ist die Religion dem modernen Menschen aus der allesbeherrschenden Macht zu einer Nebensache, ja zu einer bloßen Illusion gesunken, und es hat die unmittelbar gegenwärtige Welt immer ausschließlicher alles Sinnes und Denken an sich gezogen. Natürlich fehlte und fehlt es nicht an Widerständen gegen eine solche Bewegung, schon deshalb nicht, weil jede frühere Phase sich gegen die späteren behauptet; aufgehoben aber haben sie jene nicht.

So tiefgehende Wandlungen bloß dem Unglauben und bösen Willen der Individuen schuldgeben kann nur eine flache Denkweise; sicherlich hatte die Sache tiefere Gründe in den allgemeinen Verhältnissen, Gründe, die unbefangen gewürdigt sein wollen. — Die ältere Art der Religion stieß zunächst mit einem wesentlich veränderten Lebensgefühl der Menschheit hart zusammen. Sie entsprach einer Zeit, wo aller Lebensmut, aller Glaube an eine irdische Zukunft gebrochen war, und wo man zur Religion seine Zuflucht nahm, um dort Ruhe, Frieden und Sicherheit zu finden. Nun aber hatten lange Jahrhunderte bei jugendfrischen Völkern einen neuen Lebensmut erzeugt; ein solcher wollte nicht sowohl Ruhe als Betätigung, nicht sowohl ein sicheres Geborgensein als Wagnis, Gefahr und Kampf; er konnte die Welt nicht verschmähen, ihn trieb es mächtig in sie hinein, um seine Kraft an ihr zu erproben und durch sie zu steigern. Zu solcher Wandlung der Grundstimmung kamen die Erfolge einer Arbeit, die ihr entsprach und zu ihrer Verstärkung wirkte. Nach den verschiedensten Richtungen hin ist die sinnlich-nächste Welt dem Menschen bedeutender geworden, hat sie ihm sich tiefer erschlossen und zugleich einen engeren Zusammenhang bei sich selbst gefunden, hat sie sein Handeln stärker bewegt und zu größeren Leistungen geführt. Die Wissenschaft zeigt die Natur unter allgemeinen Gesetzen und in festen Zusammenhängen, sie entfernt auch aus der Geschichte das Wunderbare und versteht sie aus ihren eignen Verkettungen. Das gesellschaftliche Zusammensein der Menschheit nimmt mehr geistige Aufgaben an sich und sucht mit Einsetzung gewaltiger Kraft aus unserm Dasein ein Reich der Vernunft zu machen. Alles zusammen hat diese Welt mehr als je zuvor dem

Menschen auch geistig zur Heimat gemacht. Zugleich aber wird seine Sonderstellung aufs ärgste bedroht. Je größer und selbstständiger nämlich die Welt wird, je mehr sie durch alles Wirken und Walten eigne Gesetze erweist, desto kleiner, desto verschwindender wird ihr gegenüber der Mensch. Bei solcher Kleinheit können unmöglich die ihm eigentümlichen Größen die Wirklichkeit fassen und seelisch nahebringen. Rückt so die Welt bei aller äußeren Annäherung innerlich in weite Ferne, so entfällt alles innere Verhältnis zu ihren Gründen, so droht alle Religion ein bloßer Anthropomorphismus zu werden und zur Mythologie zu sinken. Auch wo die Religion sich behauptet, rückt sie leicht aus dem Zentrum des Lebens in seine Peripherie, und wird sie aus einer natürlichen, beinahe selbstverständlichen Überzeugung zu einer kühnen, mühsam haltbaren Behauptung. So ist es kein Wunder, daß die Stimmen derer, die alles Überschreiten der Erfahrung verwerfen und alle Aufgaben „immanent“ fassen wollen, sich immer lauter erheben und ein wachsendes Echo finden; nie dürfte die Verneinung der Religion so in die Massen gedrungen sein, nie so viel Antipathie gegen sie gewaltet haben, wie es heute der Fall ist. Mag der eine in ihr mehr eine Hemmung klarer Einsicht, der andere eine Lähmung der Tatkraft, der dritte eine Unterdrückung freudigen Lebensgefühls erblicken: hier wie dort dünkt sie ein verderblicher Wahn, der mit allen Kräften auszutreiben sei. Ist das der endgültige Abschluß des alten Problems, oder ist es eine bloße Woge der Zeit, die vorbeigehen und vielleicht das gerade Gegenteil der eignen Absicht bewirken wird?

c) Die Verwicklungen im Begriffe der Immanenz.

Ihre Stärke hat die Bewegung gegen die Religion vornehmlich im Angriff; sobald sie ihr eignes Vermögen zeigen und von sich aus das Leben gestalten soll, erscheinen Verwicklungen über Verwicklungen. Erschreckend dürftig pflegt zu sein, was als Ersatz der Religion geboten wird, und selbst dies Dürftige ist zum guten Teil auf fremdem Boden gewachsen und von dort aus zugeführt. Die „immanente“ Lebensführung und Weltanschauung pflegt keineswegs aus reiner Erfahrung zu schöpfen, sondern sie idealisiert diese unvermerkt, sie mischt ihr etwas bei, was einer ganz anderen, nämlich der pantheistischen Denkweise angehört; ein Pantheismus verblaßter Gestalt hat sich der einzelnen Gebiete bemächtigt und gilt dort als selbstverständlich. Er pflegt dabei kein offenes Bekenntnis zu

wagen, sondern seine Erhöhung der Dinge eher zu verstecken, er ist mit solcher Unklarheit gegenüber dem Pantheismus eines Spinoza und eines Goethe ein unechter und schlechter Pantheismus. Ein solcher schlechter Pantheismus erscheint in einer monistischen Naturphilosophie, welche unbedenklich die Natur beseelt und als einen hohen Wertbegriff behandelt; er erscheint in einer Geschichtsphilosophie, welche bloße Massenbewegungen Vernunft erzeugen läßt und eine Evolution zur Vernunft verkündet, obwohl dieser Begriff in ihrer Gedankenwelt keinerlei Grundlage hat; er erscheint in politischsozialen Bewegungen, die den Menschen wie er leibt und lebt als edel und groß behandeln. Überall ein verstecktes Idealisieren der Erfahrung, zugleich aber ein Abschleifen der Gegensätze, ein Verkümmern der eigentümlich geistigen Art, ein Einschläfern aller Selbsttätigkeit.

Auch wissenschaftlich angesehen ist der Begriff der Immanenz nicht so einfach wie er sich zu geben pflegt. Was ist denn die nächste Wirklichkeit, die uns ganz und gar einnehmen soll, was ist wirklich an uns selbst? Ist es der unmittelbare Befund des Nebeneinander, wenn er völlig rein herausgestellt wird? Dann müßten wir uns in einen Haufen, ein Bündel einzelner Empfindungen auflösen; das aber geht aus dem einfachen Grunde nicht, weil es freischwebende Empfindungen überhaupt nicht gibt, sondern immer nur Empfindungen eines Ich, meine und deine Empfindungen, nicht Empfindungen an sich. So werden wir von der Empfindung immer wieder auf eine zusammenhaltende Einheit gewiesen, es erscheint in unserem eignen Bereich ein Gegensatz, und es wird zur Frage, wo der Kern des Lebens liegt. Reicht aber das Problem so weit zurück, und erscheint bei uns selbst eine Abstufung, so erhellt deutlich, wie wenig mit dem Schlagwort der Immanenz gewonnen wird.

Beim religiösen Problem im besondern geht gewiß mit gutem Recht der Zug der Neuzeit gegen die mittelalterliche Transzendenz mit ihrer Verdopplung der nächsten Welt, aber damit ist keineswegs entschieden, daß unser ganzes Leben eine einzige Fläche bildet. Es könnten Abstufungen notwendig werden, ja es könnte eine Umkehrung dahin erfolgen müssen, daß, was uns zunächst als der sichere Boden unseres Lebens und Wirkens gilt, selbst einen Halt in einer tiefer gegründeten Welt erst zu suchen hätte. Was ist denn die Wirklichkeit, die unser ganzes Leben und Streben umfassen soll? Die Welt des unmittelbaren Sinneseindrucks dafür zu erklären, das hieße den großen Vorkämpfern der Immanenz, einem Spinoza und

einem Goethe, schroff widersprechen, das hieße die seelische Tiefe der gesamten modernen Kultur verkennen. Die Anerkennung einer von geistigem Leben getragenen Wirklichkeit aber erzeugt sofort die Frage, ob jenes den ganzen Umkreis unmittelbar an sich zieht, ob es nicht draußen und drinnen auf Hemmungen stößt, deren Überwindung, ja Bekämpfung es erst nach weiterer Kräftigung und mit Hilfe weiterer Zusammenhänge unternehmen kann. Namentlich ist es die Tatsache der vielfachen Unvernunft im Natur- und Menschenleben, an der jedes System ausschließlich immanenter Vernunft mit seinem Pantheismus scheitert. Denn hier bleibt nur die Wahl, entweder die Unvernunft wegzudeuten und abzuschwächen, sie möglichst aus den Augen zu rücken, oder sie als ein Grundelement der Wirklichkeit anzuerkennen und damit für unangreifbar zu erklären. Entweder also eine Tendenz zum Optimismus mit seiner verflachenden Art, oder zum Pessimismus mit seiner Verneinung und schließlichen Verzweiflung. So einfach liegen demnach die Dinge nicht, wie das Verlangen nach Immanenz es darstellt. Hüten wir uns, ein Weltbild deshalb für wahr zu erklären, weil es sich unserer Vorstellung als das glatteste und bequemste empfiehlt. Denn was anderes wäre das als eine neue Art von Anthropomorphismus, die das menschliche Wollen und Wünschen zum Maßstab der Wirklichkeit macht?

d) Das Wiedererwachen des religiösen Problems.

So erscheinen arge Verwicklungen beim Versuch eines Aufbaues des Lebens ohne alle Religion. Aber das würde eine derartige Bewegung noch keineswegs hemmen; sehr viel Unklarheit und Widerspruch läßt sich ertragen, wenn der Zug des Lebens kräftig und selbstbewußt ist. Nun aber ist ein Wiederaufsteigen des religiösen Problems inmitten aller leidenschaftlichen Befehdung der Religion heute nicht zu verkennen; das Vordringen der Verneinung in immer breitere Massen hindert nicht, daß auf der Höhe des Geisteslebens die Religion wieder weit mehr das Denken beschäftigt und Leidenschaften erregt; es ist einmal so, daß in derselben Zeit verschiedene Strömungen durch- und gegeneinandergehen können, und daß dabei der Unterstrom dem Zuge der Oberfläche direkt widersprechen mag. Um aber der Tatsache eines Wiederaufsteigens der Religion gewiß zu werden, brauchen wir nur unsere Zeit mit der unserer Klassiker zu vergleichen; dort war die Religion mehr eine freundliche Umsäumung des Lebens, heute ist sie in seinen Mittelpunkt getreten,

entzweit sie die Menschen bis zu härtestem Kampf, fließt sie in die Behandlung aller Angelegenheiten ein, übt sie im Ja wie im Nein eine gewaltige Kraft. Denn auch die Verneinung ist heute nicht der Art, daß die Religion als etwas welches und greisenhaftes ruhig bei Seite geschoben würde, sondern die stürmische Leidenschaft des Angriffs zeigt sie deutlich genug als etwas noch sehr Reales, Kräftiges und Wirksames. Vielleicht besagt sogar die Verneinung selbst oft weniger eine völlige Ablehnung der Religion, als sie ein Verlangen nach einer anderen, einfacheren, den Bedürfnissen der Gegenwart angemesseneren Art der Religion bekundet. Jedenfalls erscheint danach die Religion nicht wie ein mattes Licht, das langsam und still verglimmt.

Was mag es sein, das diesen Umschlag herbeigeführt hat? Schwerlich war er die Frucht von apologetischer Arbeit. Denn diese pflegt vorwiegend auf solche zu wirken, welche schon gewonnen sind; sie mag befestigen und zusammenhalten, vorzudringen ist nicht ihre Art. In Wahrheit ist es ein Rückschlag im modernen Leben selbst, in dem die Bewegung wurzelt; eben indem jenes Leben mit seiner Weltfreudigkeit sich frei entfalten und sein volles Vermögen einsetzen konnte, sind seine Schranken, ja ist seine Ohnmacht gegenüber den letzten Fragen deutlich geworden; wieder einmal erfahren wir jene indirekte Beweisführung der Weltgeschichte, welche durch die Verneinung hindurch, durch das ungehemmte Sichausleben des Gegenteils, die Unerläßlichkeit einer Behauptung zwingend erweist. Die Richtung des Lebens auf das unmittelbare Dasein hat viel Wahn und Aberglauben ausgetrieben, viel sonst schlummernde Kraft erweckt, jenes Dasein in mannigfachster Weise gefördert und weitergebildet. Aber was immer in dieser Richtung geleistet wurde, das ist vorwiegend peripherer Art, es hat die Bedingungen unseres Lebens verbessert, nicht aber das Leben selbst vertieft; aus aller unsäglichem Arbeit steigt daher schließlich eine innere Leere auf, und damit muß alles jenes Bemühen als unzulänglich erscheinen. Die Ablehnung aller und jeder unsichtbaren Zusammenhänge gestaltete die Kultur mehr und mehr zu einer bloßen Menschenkultur; das mochte so lange keinen Anstoß erregen, als das Menschsein selbst als ein hoher Idealbegriff galt und in verklärter Gestalt gesehen wurde.¹ Das aber geschah unter dem Ein-

¹ So machte in vornehmster Weise Herder die „Humanität“ zum allumfassenden Ideal. „Der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als Er selbst ist.“

fluß derselben Denkweise, die jetzt als eine Verfälschung der Wirklichkeit abgelehnt wird; so muß mit ihrem Schwinden auch jene Verklärung fallen, der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit ohne Hülle erscheinen und zum einzigen Maß alles Wahren und Guten werden. Nun hat aber eben das moderne Leben mit seiner Entfesselung aller Kräfte so viel Unerquickliches, Trübes und Niederes aufgewühlt, es stellt uns das Kleine und Scheinhafte einer bloßen Menschenkultur so sichtlich vor Augen, daß die Hoffnung immer geringer wird, von hier aus einen zusagenden Lebensstand erreichen und dem menschlichen Dasein einen Sinn und Wert verleihen zu können. Immer mehr greift die Empfindung um sich, daß im Menschen etwas steckt, was durch jenes immanente Kulturleben nicht belebt wird, und daß jenes Verkümmerte etwas Unentbehrliches, vielleicht das Beste von allem ist.

So erwächst ein Verlangen nach einer inneren Wandlung des Menschen, nach einer Befreiung von der kleinen Art, die ihn festhält und niederdrückt; eine neue Zeit ist gekommen, es treibt einmal wieder von einer bloßen Menschenkultur zu einer wesenerhöhenden und umbildenden Geisteskultur; das aber führt mit Notwendigkeit zur Forderung einer neuen Wirklichkeit und damit auf den Weg der Religion.

Zunächst freilich ergibt es eine höchst verworrene Lage. Während von innen her eine neue Art des Lebens und Seins verlangt wird, hält unser Verstand und unsere Arbeit uns beim unmittelbaren Dasein fest; wir möchten etwas Höheres, aber wir finden keinen Weg dahin und können doch vom Ziele nicht lassen. So werden wir vom einen zum andern hin- und hergeworfen und widersprechen unablässig uns selbst. Aber bei aller Unfertigkeit und allem Unbehagen ist wenigstens das eine gewonnen, daß wir aus dem vermeintlichen Besitz wieder in ein Suchen, ein redliches und eifriges Suchen gekommen sind, daß die alten und ewigen Fragen mit frischer Kraft wieder aufsteigen. Wie sich das freilich weitergestalten wird, das liegt an vielfachsten Bedingungen des Menschen und des Geschicks; darüber kann erst die Zukunft entscheiden.

e) Forderungen für die gegenwärtige Lage der Religion.

Beim Überblick der gegenwärtigen Lage der Religion fällt als bemerkenswert besonders die Tatsache ins Auge, daß zwischen der

überkommenen kirchlichen Form der Religion und einer universaleren Bewegung zur Religion aus dem eignen Streben der Zeit eine schroffe Spannung besteht; es gibt heute viele, welche religiös, aber durchaus nicht kirchlich sein wollen, welche sich ebenso sehr von der Kirche abgestoßen als von der Religion angezogen fühlen. Den nächsten Grund dessen mag man darin suchen, daß zwischen der überkommenen Form des Christentums und dem Kulturleben der Gegenwart eine weite Kluft besteht, die ein gegenseitiges Verständnis aufs Äußerste erschwert. Das Weltbild hat sich wesentlich verändert, namentlich ins Große und Außermenschliche verschoben, die ältere Gefühlslage erscheint dem modernen Menschen als zu weich und zu matt, die Zeit stellt ihm neue praktische Aufgaben, die seine ganze Kraft verlangen; während das alte Christentum einer ermüdeten und eingeschluchterten Menschheit neue Kraft und frischen Lebensmut zuzuführen suchte, hat jetzt die Religion mit einer Menschheit starken Lebensdranges und rastlosen Wirkens zu tun. Die Hauptsache aber und was vornehmlich dem Widerspruch seine Schärfe gibt, ist dieses, daß sich der Zeit nicht mehr aus eigener Erfahrung das Leben in die eine Frage zusammenfaßt, deren Beantwortung den Kern des Christentums bildet: in die Frage der moralischen Rettung, der inneren Befreiung und Erneuerung der Menschheit. Vor all dem Wirken und Schaffen in die sichtbare Welt hinein und vor jugendlich frischem Kraftgefühl ist jene Frage der modernen Menschheit verblaßt; wo aber der Frage die volle Kraft und Ursprünglichkeit fehlt, da muß auch die Antwort die Herzen gleichgültig finden, da verdunkelt sich das Recht und die Notwendigkeit der Sache, da wird hingegen alles grell in die Augen fallen und leicht die Schätzung beherrschen, was die überlieferte Fassung an Unvollkommenem enthält. Endlich hat wohl auch bei uns Deutschen die Abhängigkeit der Kirche vom Staate und die ihr vom Staate gewährte Hilfe viel dazu beigetragen, jener die Gemüter innerlich zu entfremden. Denn bei den anderen germanischen Völkern ist die Entfremdung anscheinend nicht so groß.

So ist es begreiflich, daß die neu aufsteigende religiöse Bewegung ihre eignen Bahnen sucht. Vor allem erstrebt sie der älteren Art gegenüber, die ihr zu eng und gebunden dünkt, eine größere Weite, eine möglichste Universalität, mehr Offenheit für die Weltumgebung; sie sorgt sich weniger um die Verwicklungen im eignen Innern des Menschen als um sein Verhältnis zum

All; dieses möchte sie ihm innerlich naherücken, seine Unendlichkeit ihn miterleben, seine Schönheit ihn genießen lassen; in solcher künstlerischen Stimmung scheint sich eine Befreiung von allem Kleinmenschlichen zu vollziehen und die Seele im reinen Äther des Alls sicher und selig zu schweben.

Solches Streben gegen ein Sicheinspinnen des Menschen in die bloße Menschlichkeit, solches Verlangen zum All bedeutet eine wesentliche Seite der Religion und hat in ihrer Geschichte bedeutende Wirkungen geübt. Aber eine andere Frage ist, ob, was hier aufsteht, die Gesamtaufgabe der Religion zu lösen und damit alle geschichtliche Gestalt zu verdrängen und ersetzen vermag. Wird nämlich das Neue streng auf sein eignes Vermögen beschränkt und nicht stillschweigend durch das von der geschichtlichen Religion gebotene Leben in mannigfachster Weise ergänzt, so kann alle Weite und Freiheit eine starke Vagheit und Leere nicht wohl verdecken. Diese Art der Religion dringt über feine und zarte Stimmungen nicht vor zu einer echten Tatsächlichkeit; statt dem Menschen eine neue Welt zu eröffnen, stellt sie ihm nur die vorhandene Welt in eine lebenswürdigere Beleuchtung, oder umsäumt sie sein Leben mit gefälligen Stimmungen, welche Mußestunden angenehm ausfüllen mögen, die aber gegenüber dem Ernst des Lebens in kläglichster Weise versagen. Denn nun und nimmer wird damit eine Weiterbildung der Seele erreicht, werden Kräfte entbunden, die von Not und Schuld befreien, wird dem Leben ein fester Halt geboten, wird die Menschheit durch eine bei sich selbst befindliche Innenwelt zusammengeführt. Schöne Bilder, schöne Aussichten, aber Bilder, die den bloßen Entwurf nicht überschreiten können! Die hier erwachsende ästhetisch-pantheistische Stimmung mag wertvolle Anregungen und Vorbereitungen liefern, der Hauptaufgabe der Religion ist sie nicht gewachsen; was sie an Wahrheit enthält, das muß sich mit anderem und festerem verbinden, um zur Förderung zu wirken.

Aber so wenig jene neue Art der Religion befriedigen kann, es bleibt die Tatsache des Widerspruchs gegen die kirchliche Form, es bleibt ein Spalt im religiösen Leben und Streben der Gegenwart; unabweisbar wird damit die Frage, ob und wie sich zu seiner Überwindung arbeiten läßt. Sollen sich die Zeit und die Religion wieder zusammenfinden, so muß die Zeit der Religion eine Frage entgegenbringen, so muß diese sie aber in einer Weise beantworten, welche anzunehmen der Zeit nicht unmöglich ist; dazu aber wird

es auf beiden Seiten erheblicher Wandlungen oder doch Weiterbildungen bedürfen. Nur dann wird das Verlangen der Zeit nach Religion wieder stark und überwältigend werden, wenn jene im menschlichen Leben große innere Verwicklungen erkennt und zum eignen Erlebnis macht, und wenn sie zugleich die Spitze dieser Verwicklungen im moralischen Probleme findet. Aber andererseits muß auch die Religion das moralische Problem nicht nach der Enge des unmittelbaren Eindrucks, sondern als den Gipfel einer allumfassenden Bewegung verstehen und behandeln; damit wird sie selbst eine breitere Grundlage gewinnen und der Partikularität entgehen, die ihr sonst unvermeidlich anhaftet. Hat an diesem Zentralpunkt die Religion einen sicheren Kontakt mit dem innersten Streben der Zeit gewonnen, und ist sie dabei ihrer eignen Grundtatsache klar und sicher geworden, so kann sie ohne Gefahr ihren überkommenen Bestand einer Prüfung daraufhin unterziehen, was in ihm wesentlich und unwandelbar, was aber nebensächlich und den Wandlungen der Zeit unterworfen ist. Vor allem muß die Religion sich kräftig auf ihr eignes Wesen besinnen und sich fest in ihm verschanzen. Ihrer letzten Absicht nach bringt sie dem Menschen nicht intellektuelle Aufklärungen über die Welt, sie erweckt auch nicht bloß neue Gefühle oder stellt neue praktische Aufgaben, sondern sie eröffnet aus einem direkten Verhältnis zum tiefsten Grunde des Seins, zur beherrschenden Urkraft des Lebens ein neues Leben, ja eine neue Welt; sie führt den Beweis dieses neuen Lebens an erster Stelle durch die Tatsächlichkeit seiner weltgeschichtlichen Entwicklung, durch die Umgestaltung der Wirklichkeit, die unablässig von ihm ausgeht; darauf freilich muß sie dringen, daß das hier gebotene Leben als die beherrschende Seele alles Lebens, als die unerläßliche Bedingung aller Geistigkeit anerkannt wird. Aber so sehr dies Leben seinem Grunde nach überzeitlicher Art ist, seine Entfaltung auf dem Boden der Menschheit steht unter den Bedingungen der Zeit und Geschichte; es muß sich mit ihnen auseinandersetzen, es kann das, ohne sich selbst zu verlieren, nur, wenn bei ihm zwischen Substanz und Daseinsform deutlich geschieden wird; denn dann wird eine Unwandelbarkeit der Substanz mit einer geschichtlichen Bewegung der Daseinsform vereinbar. Hier nun liegt eine besonders wichtige und schwierige Aufgabe der Gegenwart, es gilt eine der weltgeschichtlichen Lage des Geisteslebens – nicht den bloßen Strömungen der Zeitoberfläche – entsprechende Daseinsform

der Religion zu gewinnen, ohne darüber ihre Substanz zu verlieren oder auch nur irgend abzuschwächen.¹

Diese Verständigung zwischen Christentum und Neuzeit ist aber minder leicht, als sie manchen erscheint. Vor allem ist dazu nötig, daß der große Wandel der Zeiten mit allem, was in ihm an inneren Notwendigkeiten liegt, volle Anerkennung und Würdigung finde. In der gewöhnlichen Apologetik geschieht das nicht. Sie faßt nicht die Sache ins Ganze, sondern sie verbleibt bei zerstreuten Punkten, sie versetzt sich nicht in den anderen hinein, sondern behandelt ihn gänzlich von außen her, sie operiert mit bloßen Möglichkeiten, indem sie zeigt, daß die moderne Bewegung noch immer gewisse Wege offen lasse, die bei gutem Willen wohl mit dem kirchlichen Glauben vereinbar seien, sie gerät damit immer mehr ins Künstliche hinein, ja sie kommt in die Gefahr einer inneren Unwahrhaftigkeit; man mag hier des Hume'schen Wortes von der Vergeblichkeit eines Unternehmens gedenken, einen Durchbruch des Ozeans mit Strohwischen verstopfen zu wollen. Auf diesem Wege wird nun und nimmer die Religion die erstrebte Stellung im Ganzen des Lebens wiedererringen, nun und nimmer kann sie so die schlichte Einfalt, die seelische Nähe, die sichere Überzeugungskraft erlangen, ohne die ihre Aufgabe sich nicht lösen läßt. Ein Unsicherwerden der Religion in der Gegenwart ist nicht zu verkennen und sei nicht verdunkelt. Der christliche Lebensstypus ist heute der Menschheit keineswegs mit solcher überzeugenden Nähe gegenwärtig, daß ihn sowohl jeder einzelne unmittelbar ergreifen und erfahren, als von ihm die Gesamtgestaltung des Lebens mächtige Einflüsse empfangen könnte. Wo die Religion so viel Fremdes und Veraltetes mit sich schleppt, wo vielfach der Schutt von Jahrtausenden die ewigen Wahrheiten verdeckt, da kann die Religion nicht ihre volle Kraft mit siegesgewisser Zuversicht entfalten, da kann sie keine axiomatische Gewißheit haben, da wird sie selbst durch Angriffe von kläglich

¹ Weshalb uns das Christentum bei allem, was an ihm vergänglich ist, einen unvergänglichen Kern zu enthalten, und es daher keines Bruches mit ihm zu bedürfen scheint, darüber haben wir uns in den religionsphilosophischen Werken näher geäußert. Hier sei nur noch gesagt, daß uns kaum ein Unterfangen so töricht erscheint als das, eine Religion durch bewußte Reflexion bereiten zu wollen. In allen anderen Gebieten haben wir eine derartige Denkweise der sich verflachenden Aufklärung glücklich überwunden, gerade das allerinnerlichste Gebiet aber, das sie am wenigsten verträgt, muß sich ihrer noch immer erwehren.

Flachheit beunruhigt, die an einer gefestigten und selbsterlebten Überzeugung ohne weiteres abprallen müßten. So bedarf sie dringend einer durchgreifenden Revision, einer energischen Freilegung ihrer beherrschenden Grundlinien, einer Abstoßung alles dessen, was welk und morsch ward, sie bedarf dessen besonders in ihrem eignen Interesse. Eine solche Aufgabe aber kann nur im Elemente voller Freiheit gelingen.

Aber zugleich muß auch die Substanz der Religion energisch gewahrt, zu kräftiger Betätigung aufgerufen, zur Scheidung von Echtem und Unechtem, von Wesen und Schein im Befunde der Zeit verwandt werden. Ohne eine Selbständigkeit gegen die Zeitlage kann die Religion nichts Bedeutendes leisten; im besonderen steht das Christentum mit seiner Verneinung nicht freilich der nächsten Welt schlechthin, wohl aber eines letzten Abschließens bei dieser Welt in unversöhnlichem Gegensatze zu einer bloßen Daseins- und Menschenkultur, wie sie den Hauptzug des modernen Lebens beherrscht. Hier ist keinerlei Ausgleichung möglich, sondern nur ein ehrlicher Kampf; gewiß muß auch er einen schließlichen Frieden ins Auge fassen, aber es macht für das Ergebnis einen gewaltigen Unterschied, ob der Gegensatz vor allem zunächst mit voller Klarheit herausgestellt, oder ob er von vornherein abgeschwächt wird. Hier findet sich nun auf dem Boden des Protestantismus viel schwächliche Konnivenz und viel ängstliche Reverenz gegen die moderne Kultur, als sei sie im Ganzen ihres Seins schon eine ausgemachte Wahrheit und nicht selbst voll schwerer Probleme; man scheut alles kräftige Nein, als könne ein Ja von Wert sein, aus dem nicht ein Nein hervorspringt; man denkt zu klein von der eignen Sache und kommt daher natürlich nicht weiter. Bescheidenheit mag den Menschen zieren, für die Sache kann sie zum Unrecht werden. Eine Religion von Gnaden der bloßen Kultur, eine Religion, die gar allen Wandlungen der Zeitoberfläche folgeleistet, ist ein klägliches und haltloses Ding. So muß das Verlangen nach mehr Freiheit und Ursprünglichkeit sich mit dem nach mehr Tiefe verbinden; in der Sache ist das möglich, es liegt nur am Menschen, es zu erreichen. So zeigt sich auch hier, daß freilich die Lage der Gegenwart voller Verwicklungen und Widersprüche ist, daß wir aber diesen keineswegs wehrlos ausgeliefert sind, sondern bei Aufbietung geistiger Kraft über sie hinauskommen können.

Schlußwort

Wir haben verschiedene Gebiete durchwandert und verschiedene Probleme behandelt, soweit es im Plan unserer Arbeit lag. Wir überzeugten uns dabei von der überströmenden Fülle des Lebens, das unsere Zeit durchdringt; eine greisenhafte Zeit ist es wahrlich nicht, die so bedeutende Probleme hat und so hervorragende Arbeit leistet. Aber es ist, auf den geistigen Gehalt und die Hauptrichtung angesehen, eine durchaus unfertige Zeit; sie ist das aber namentlich deshalb, weil dem unermesslichen Zustrom des Stoffes die Kraft des Zusammenfassens nicht entspricht, weil die Expansion des Lebens seine Konzentration bei weitem überwiegt. Aber wir sahen zugleich, daß das nicht wie ein starres Schicksal hingenommen zu werden braucht, daß vielmehr das Leben der Gegenwart auch voller Möglichkeiten ist, die eine Synthese vorbereiten und fördern können; nur muß ein vordringendes Schaffen diese Möglichkeiten ergreifen und weiterführen. Wir sahen dabei weiter, daß das nicht unmittelbar aus der „gegebenen“ Lage heraus geschehen kann, daß es vielmehr dazu eines Überlegenwerdens gegen diese Lage, der Erreichung eines neuen Standorts des Lebens, einer Umkehrung des nächsten Daseins bedarf; eine solche Umkehrung aber zeigte sich möglich und nicht anders möglich als durch ein Selbständigwerden des Geisteslebens; so führten alle einzelnen Punkte darauf zurück, und an jeder Stelle kam zur Sprache, wie die Überzeugung von solcher Selbständigkeit die Aufgabe verändert und ihre Lösung anbahnt.

Bei solchem Gedankengange drängt die Betrachtung der Zeit über den eignen Befund der Zeit hinaus zum Ausblick in die Zukunft; daß wir aber aus der Zerstreuung in vielfache Aufgaben zu einer allumfassenden Aufgabe, von betrachtender und zerlegender Reflexion zu mehr schöpferischer Synthese, von überwiegender Hingabe an die Außenwelt zu mehr Leben bei uns selbst und mehr innerer Selbständigkeit gelangen, dazu nach bestem Vermögen mitzuwirken ist auch die Philosophie berufen.

Sachregister

- Abstrakt, Geschichte des Begriffes 55; — Macht abstrakter Begriffe in der Gegenwart 55.
- Agnostizismus, Ursprung des Ausdrucks 392.
- Aktivismus, sein Unterschied vom Pragmatismus 51.
- Aktuell, Geschichte des Wortes 220; — Zurückweisung der landläufigen Aktualität 220.
- Allegorische Deutung, ihre Wirkung auf das logische Denken 58.
- Allgemeinbegriffe, ihre eingewurzelte Überschätzung 54ff.
- Allgemeines Stimmrecht, wann zuerst gefordert 290.
- Altertum (s. Griechentum) sein Intellektualismus 39; — was an ihm zu verschiedenen Zeiten geschätzt 263ff.
- A priori — a posteriori, Ausdruck und Begriff 84ff.; — moderne Verflachung abgewiesen 86.
- Arbeit, Eigentümlichkeit und Probleme der modernen Arbeit 18ff., 73ff.
- Arbeitswelt (des Menschen) 113ff.
- Ästhetizismus 336ff.
- Aufklärung, ihr Intellektualismus 41; — ihre Scheidung von Natur und Seele 173; — ihre Stellung zur Geschichte 254; — Folgen ihrer Ungeschichtlichkeit 261ff.; — ihre Fassung des Geisteslebens 271.
- Ausgangspunkt der Erkenntnisarbeit, wo gesucht 64ff., 222.
- Beharrungslehre (im Altertum und Mittelalter) 194ff.
- Beharrungs- und Bewegungslehre, ihr Kampf 216; — drei verschiedene Lebensstypen dabei 223ff.
- Bevölkerungszunahme, ihre Bedeutung für die Auffassung der Geschichte 214.
- Bildung, Geschichte des Begriffs und Ausdrucks 232ff.
- Charakter, Geschichte des Ausdrucks 355ff.; — Erörterung aus der Lage der Zeit 358ff.
- Christentum, seine Stellung zum Intellektualismus 39ff.; — seine Steigerung der Geschichte 197.
- Demokratismus, seine Entwicklung 313ff.; — seine Bedeutung und seine Schranke 317ff.
- Denken, Verschiedenheit seiner geschichtlichen Struktur 58.
- Denknotwendigkeit, Kritik ihres Vermögens 94ff.
- Determinismus, seine verschiedenen geschichtlichen Formen 363ff. — sein Wachstum im 19. Jahrhundert 364ff.; — seine Voraussetzungen 368; — sein Bild der Wirklichkeit 372.
- Diskontinuitätsphilosophie (in Frankreich) 146.

- Dualismus, das Wort 170; — sein Hervortreten in der Neuzeit 173; — Dualismus innerhalb des Monismus der Gegenwart 190.
- Empirismus, sein Erkenntnisbild 88, 90; — sein Recht und sein Unrecht 117 ff.; — sein Ungenügen für die Gegenwart 124.
- Energie, Definition von Ostwald 141; — geistige Energie = Lebenskonzentrationen 60, 62.
- Entwicklung, Ausdruck 192 ff.; — ihr Aufkommen und Vordringen 197 ff.; — drei Hauptphasen der Entwicklungslehre (religiöse, künstlerische, empirische) 198 ff.; — neuer Lebensstypus 204 ff.; — Scheidung von Entwicklung und Evolutionismus 204 ff., 226; — Gefahren des Evolutionismus 210, 215.
- Erfahrung, Ausdrücke 84; — ihre zwiefache Bedeutung für das Erkennen 114 ff.; — ihre Schwierigkeit auf dem Gebiet des Geisteslebens 120.
- Erfahrung und Denken, irreleitender Sprachgebrauch 119.
- Erkennen, seine Abhängigkeit vom Lebensprozeß 56 ff.; 100 ff.; 111 ff.; — Kampf über seinen Ursprung 87; — Erkennen unterschieden vom Kennen 99; — inwiefern immanenter Art 113; — inwiefern auf Erfahrung angewiesen 114, — verschiedene Stufen 116; — wo die letzte Entscheidung darüber 121 ff.
- Erkenntnislehre (moderne), ihr Einfluß auf das Weltbild 187.
- Evolution (s. Entwicklung), Ausdruck 192 ff.; — evolutionistische Ästhetik, Ethik, Rechtslehre 212 ff.
- Fortschritt, Ausdruck 200; — Aufkommen und Durchdringen der Idee 199 ff.; — seine Verschiedenheit in verschiedenen Lebensgebieten 215; — vager Fortschrittsglaube 213; — Schranken 382.
- Freiheit und Gleichheit, ihre Verbindung 290.
- Freiheit und Schicksal 371 ff.
- Gefühl, Kritik des Zurückgehens auf das Gefühl 20 ff.
- Gegebenes, das Bedenkliche dieses Begriffes 374.
- Geistesleben, sein Grundbegriff 30 ff., 111; — sein Verhältnis zum geschichtlich-gesellschaftlichen Dasein 100 ff., 103 ff.
- Geistigkeit, ihre drei Stufen (grundlegende, kämpfende, überwindende) 350 ff.
- Genie, zur Geschichte des Ausdrucks 307.
- Geschichte, Zusammentreffen von Zeitlichem und Zeitlosem in ihr 5, 103; — ihre Bedeutung für die Philosophie 65; — Bedingungen der menschlichen Geschichte 217 ff.; — Bedeutung und Schranke der Geschichte 253 ff.; — Gründe der Bewegung zur Geschichte 254 ff.; — der Bewegung gegen die Geschichte 260 ff.; — Bedeutung der Geschichte für das Geistesleben 265 ff.
- Geschichte der Philosophie, Forderungen für ihre Behandlung 66 ff.
- Geschichtliche Gesetze 166 ff.
- Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie 256.
- Geschlechtliches, seine Behandlung im modernen Subjektivismus 338; — in der modernen Kunst 342.
- Gesellschaft und Individuum, 283 ff.; — Art der gesellschaftlichen Kultur 288.
- Gesetz, Geschichte und Problem 154 ff.; — Kampf darum in den verschiedenen Gebieten 159 ff.
- Gleichheitsidee, ihr Ursprung und ihre Geschichte 289.
- Gleichmacherei, ihre Gefahren in der Gegenwart 299 ff.

- Gottesidee, der Streit über ihre Fassung 346ff.; — zweierlei Fassungen innerhalb des Christentums 347.
- Griechische Denkweise (s. Altertum), ihr Verhältnis zum Wahrheitsproblem 12; — ihr Intellektualismus 39; — Eigentümlichkeit ihres logischen Verfahrens 58; — ihr Vorstellen des Beharrens 194ff.
- Größe, ihr Problem auf geistigem Gebiet 310ff.; — große Persönlichkeit, ihr Verhältnis zur Zeitumgebung 297ff.
- Hierarchische Ordnung 285.
- Historismus, seine Gefahr 258ff.; — Abwägung von Historismus und Rationalismus 271ff.
- Humanismus, als moderner Terminus 48.
- Höher, Ausdruck und Begriff 78.
- Idealismus, Ausdruck 68ff.; — Kritik der überkommenen Formen des Idealismus 76ff.; — Forderungen für einen neuen Idealismus 81ff.; — kritischer und positiver Idealismus 124ff.
- Immanenz, Ausdruck 390; — Bewegung der Neuzeit zur Immanenz 392; — Verwicklungen im Begriff der Immanenz 394ff.
- Individualkultur 302ff.
- Individuum und Individualität, Ausdruck 283ff.; — Begriff 284ff.; — verschiedene geschichtliche Gestaltungen (organische, hierarchische, mikrokosmische) 284ff.; — Bildung der geistigen Individualität 371; — Bedeutung der Individuen in der Geschichte 297ff.; — moderner Individualismus 306ff.
- Intellekt, seiner Geringschätzung widersprochen 52ff.
- Intellektualismus, Wort und Sache 37ff.; — Überflutung des modernen Lebens durch ihn 53ff.; — seine Brechung durch Kant 41ff.; — intellektualistischer Lebenstypus 39.
- Kultur, Geschichte des Ausdrucks und Begriffs 228ff.; — unterscheiden von Zivilisation 231ff.; — ihr Wesen und Wert 235ff.; — ihre geschichtlichen Arten 237ff.; — das Verhältnis von Mensch und Kultur 240ff.; — Kultur und Geistesleben 243ff.; — Teilkulturen und Gesamtkultur 249; — Probleme der gegenwärtigen Kultur 250ff., 381ff.
- Kulturstaat, bei Fichte 231.
- Kunst, ihr Verhältnis zur Moral 329ff.; — ihre Stellung im modernen Leben 339; — Verhältnis von Inhalt und Form 340; — Bedeutung der Kunst für den nordischen Menschen 341.
- Künstlerischer Individualismus 306ff.
- L'art pour l'art, Geschichte des Ausdrucks 339ff.
- Leben, wissenschaftliche Versuche einer näheren Bestimmung 145ff.
- Lebensbejahung und Lebensverneinung 376ff.; — gegen erkünstelte Lebensbejahung 384ff.
- Lebensenergien 60.
- Lebensprozeß als Ausgangspunkt der Untersuchung 31.
- Literatur, ihre gegenwärtige Stellung zum Geistesproblem 342.
- Logik, Überschätzung ihrer Form 54ff.; — ihre Abhängigkeit vom Lebensprozeß 58ff.
- Materialismus, Ausdruck und Lehre 175ff.
- Mechanismus, zur Geschichte des Ausdrucks 126; — zur Geschichte des Problems 133ff.; — unzulänglich als philosophische Weltanschauung 142.
- Mechanismus und Teleologie, ihre Ausgleiche bei Leibniz 134; — bei Lotze 138.

- Metaphysik, der Ausdruck 108; — das Problem 104ff.; — Metaphysik und Kultur 108; — Metaphysik und Moral 324ff.
- Mikrokosmos, Ausdruck 285.
- Milieu, Geschichte des Ausdrucks 289.
- Mittelalter, Art seines logischen Verfahrens 58; — Hauptstätte der organischen Lehre 151; — sein Ordnungssystem 196ff.; — Bekämpfung dieses Begriffes 277ff.
- Mittlerer Mensch 289.
- Modern, Verschärfung des Begriffes durch die Entwicklungslehre 205; — Ausdruck und Begriff 273ff.; — echtes und falsches Moderne 280ff.
- Monismus, Wort 170ff.; — Lehre 179ff.; — Monismus der Gegenwart 183ff.
- Moral, gegenwärtiger Mangel einer genügenden Begründung 322ff.; — überkommene Typen 323ff.; — Moral und Metaphysik 324ff.; — Moral und Kunst 329ff.; — Ablehnung der „neuen Ethik“ 336ff.
- Natur, der Ausdruck angegriffen von Boyle 127; — Definition des Aristoteles 172; — Naturbild der Gegenwart 380ff.
- Naturgesetz, zur Geschichte 154 ff.; — Naturgesetz und Sittengesetz 163.
- Naturkultus, seit Giordano Bruno 158.
- Naturwissenschaft und Geschichte 168.
- Neunzehntes Jahrhundert, seine innere Bewegung 18ff.; — seine Bewegung gegen den Intellektualismus 43ff.; — sein Realismus 72ff.
- Neuzeit, ihre zwiefache Stellung zum Geistesproblem 13ff.; — ihre Behandlung des Denkens 41ff.; — ihr wissenschaftliches Verfahren 59, 156ff.; — ihr Eintreten für Entwicklung 197ff.; — ihre Befreiung des Individuums 151, 286ff.
- Noologische Betrachtung, unterschieden von psychologischer 33.
- Normen 24, 163.
- Objektiv, Wort 10ff.; — Problem 12ff.; — Bedeutung bei Kant 16, bei Goethe 28.
- Öffentliche Meinung 297.
- Ökonomismus 311ff., 318ff.
- Ontologie, Ausdruck 109.
- Optimismus, Ausdruck und Problem 376ff.
- Organisch und Organismus, Geschichte des Ausdrucks 128ff., des Problems 130 ff.; — Organische Natur- und Geschichtsauffassung 136ff.; — Unterschied der alten und der neuen Fassung 139; — organische Gesellschaftslehre 149ff.
- Panentheismus 392.
- Pantheismus, der Neuzeit 392; — sein Verblassen in der Gegenwart 394ff.
- Persönlichkeit, Geschichte des Ausdrucks 343ff.; — des Begriffes 345 ff.; — Problem der Persönlichkeit Gottes 346; — Motive des Kampfes gegen die Persönlichkeitsidee 347ff.; — Persönlichkeit und Metaphysik 349ff.; — Kritik der heutigen Bewegung zur Persönlichkeit 353; — persönliche Gestaltung der Arbeit unterschieden von subjektiver 354ff.; — Bedeutung der Persönlichkeiten im geschichtlichen Leben 297ff.
- Pessimismus, Ausdruck und Problem 376ff.
- Phantasie, ihre Unentbehrlichkeit für die Philosophie 98, 106ff.
- Philosophie, ihre Aufgabe und Methode 63; — das Recht einer selbständigen Philosophie 63ff.; 93ff.; — ihr Zusammenhang mit der

- Bewegung der Weltgeschichte 62, 100ff.; — philosophia perennis 278.
 Politismus, 301ff., 305ff.
 Pragmatismus, Darstellung und Kritik 47.
 Praktische und theoretische Vernunft, ihre Scheidung durch Aristoteles 37; — Geschichte der Begriffe 37ff.; — verschiedene Lebensstypen 39ff.
 Psychologismus, abgelehnt 19.
 Rationalismus, sein Recht und sein Unrecht 117ff.; — sein Erkenntnisbild 88; — sein Geschichtsbild 118.
 Realismus (s. Idealismus) Ausdruck 69; — im 19. Jahrhundert 72ff.; — seine Schranken 74ff.
 Reformation, ihre Stellung zum Intellektualismus und zum Voluntarismus 40ff.; — ihre Stellung zur Kunst 332.
 Rein (reiner Verstand, reine Vernunft) 86.
 Religion, Bewegung gegen sie in der Neuzeit 392ff.; — ihr Wiederaufsteigen 395ff.; — Forderungen für ihre gegenwärtige Lage 398ff.
 Renaissance, ihre Stellung zur Kunst und zur Moral 331ff.
 Romantik, ihre Schätzung des Organischen 136ff.; — ihre Entwicklungsidee 204, 215; — ihre Geschichtsauffassung 255.
 Schöne Seele 307.
 Scholastik, ihre Fassung der Wahrheit 12ff.; — ihre Stellung zum Intellektualismus 40; — Grenze ihrer Leistung 57; — ihr Mangel an disjunktiver Kraft 58ff.
 Selektionslehre 208ff.
 Souverän, souveräne Art der geistigen Arbeit 354ff.
 Sozialdemokratische Bewegung 313ff.
 Soziale Gesetze 164.
 Soziale Lebensführung 292ff.
 Spiritualismus 178ff.
 Staatsidee, ihr stärkeres Hervortreten im 19. Jahrhundert 290, 301, 318.
 Stufen des Lebens und des Erkennens 102, 350.
 Subjektiv, Wort 10; — Wendung der Gegenwart zum Subjekt 19ff.
 Summierung der Vernunft 296ff.
 System, Bedeutung und Grenze 67.
 Teleologie 135ff.; — empirische Teleologie 141.
 Theoretische Vernunft (s. praktisch) 37ff.
 Transzendenz, Ausdruck 391.
 Typus und typisch, Ursprung des Ausdrucks 356.
 Unendlichkeitsgedanke, seine verschiedene Schätzung und Behandlung 379.
 Vitalismus 144ff.
 Volltätigkeit 31.
 Voluntarismus, Wort und Problem 37ff.; — seine Entwicklung 43.
 Von vornherein 86.
 Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem 12ff.; — nicht bloß intellektuell 35ff., 64, 122; — unsere Fassung 35ff.
 Weltgeschichtlicher Stand der Arbeit, als Maßstab 267.
 Wert, Erörterung 22ff.
 Wert des Lebens 376ff.
 Wertschätzungen in der Geschichte 257.
 Werturteile 20ff.
 Willensfreiheit, Erörterung des Problems 363ff.
 Wirklichkeitsproblem 79ff.
 Wirtschaftliche Frage, ihre geschichtliche Entwicklung 314ff.
 Wirtschaftliche Gesetze 104ff.

Zeitgeist, Aufkommen des Begriffs und Problems 273.	Zufall, Grenze seines Vermögens nach Aristoteles 132.
Zivilisation, Ursprung des Aus- drucks 229; — unterschieden von Kultur 231 ff.	Zweck, sein Recht in der Weltan- schauung 143 ff.

GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE

VON NIKOLAUS VON KUES BIS ZUR GEGENWART.

Im Grundriß dargestellt

von

Richard Falckenberg,

o. Professor an der Universität Erlangen.

Sechste, verbesserte und ergänzte Auflage.

gr. 8. 1908. geh. 9 M., geb. in Ganzleinen 10 M.

„Ein Buch von mäßigem Umfange und doch ein großartiges Werk. Großartig durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes, da nicht allein alle Philosophen von Fach, sondern alle Männer, deren Denkarbeit bestimmend auf das Geistesleben der modernen Völker eingewirkt hat, Berücksichtigung gefunden haben.“

Durch die Gediegenheit des Inhaltes, die geschickte Anordnung und die Klarheit der Darstellung, durch vorzügliche bibliographische Nachweise hat sich Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie allgemeine Anerkennung erworben, nicht nur in Deutschland, sondern auch im Auslande. — Den Schluß des Werkes bildet eine Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstaussdrücke.

GRIECHISCHE DENKER.

Eine Geschichte der antiken Philosophie.

Von

Theodor Gomperz.

Vollständig in drei Bänden.

Erster und zweiter Band.

Zweite Auflage.

Lex. 8. 1903. geh. 23 M., geb. in Halbfranz 28 M.

In diesem einzig dastehenden, die Summe seiner durch zahllose Einzel Forschungen ausgefüllten Lebensarbeit ziehenden Werke behandelt der große Gelehrte nicht die Gedanken oder die Systeme oder die Geschichte der griechischen Philosophie, sondern die „Denker“, die Individuen. Der Werdegang ihrer Ideen wird auf dem Hintergrund ihrer Zeit geschildert, und die geistige, Jahrtausende überspannende Brücke, die sie mit der Gegenwart verbindet, wird geschlagen.

Der dritte Band, dessen erste bis dritte Lieferung erschienen sind, wird Aristoteles behandeln.

GESCHICHTE DES GELEHRTEN UNTERRICHTS

auf den deutschen Schulen und Universitäten
vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart.

Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht.

Von

Dr. Friedrich Paulsen,

o. ö. Professor an der Universität Berlin.

Zweite, umgearbeitete und sehr erweiterte Auflage.

Zwei Bände.

gr. 8. 1896 u. 1897. geh. 30 M., geb. in Halbfranz 34 M.

Erster Band: **Der gelehrte Unterricht im Zeitalter des alten Humanismus. 1450—1740.**

Zweiter Band: **Der gelehrte Unterricht im Zeitalter des Neuhumanismus. 1740—1892.**

„Wenn diese Deutung der historischen Tatsachen nicht gänzlich fehlerhaft, so wäre hieraus für die Zukunft zu folgern, daß der gelehrte Unterricht bei den modernen Völkern sich immer mehr einem Zustande annähern wird, in welchem er aus den Mitteln der eigenen Erkenntnis und Bildung dieser Völker bestritten wird.“

Verlag von VEIT & COMP. in Leipzig

JOHANN HEINRICH PESTALOZZI.

Seine Ideen in systematischer Würdigung.

Von

Dr. Hermann Leser,

Professor an der Universität Erlangen.

gr. 8. 1908. geh. 3 M 50 Pf.

VORLESUNGEN ÜBER NATURPHILOSOPHIE,

gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig

von

Wilhelm Ostwald.

Dritte, vermehrte Auflage.

Lex. 8. 1905. geh. 12 M, geb. in Halbfranz 14 M 50 Pf.

Die „Vorlesungen über Naturphilosophie“ des berühmten Chemikers sind eine der interessantesten neuzeitlichen Erscheinungen. Die „Vorlesungen“ stellen kein Lehrbuch oder System dar, sondern sind das Ergebnis umfassender Erfahrung bei Forschung und Unterricht, das durch die schöne Form, in der es geboten wird, eine außergewöhnliche Anziehungskraft auf den Leser ausübt.

PSYCHOLOGIE DER NATURVÖLKER.

ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE CHARAKTERISTIK
DES NATURMENSCHEN

IN INTELLEKTUELLER, AESTHETISCHER, ETHISCHER UND
RELIGIÖSER BEZIEHUNG.

Eine natürliche Schöpfungsgeschichte des menschl. Vorstellens, Wollens und Glaubens

von

Dr. Fritz Schultze,

ordentlicher Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule zu Dresden.

gr. 8. 1900. geh. 10 M.

WIRTSCHAFT UND RECHT

nach der materialistischen Geschichtsauffassung.

Eine sozialphilosophische Untersuchung

von

Dr. Rudolf Stammler,

o. ö. Professor an der Universität Halle a. S.

Vitam impendere vero.

Zweite, verbesserte Auflage.

Lex. 8. 1906. geh. 15 M, geb. in Halbfranz 17 M 50 Pf.

Die Erforschung der allgemein gültigen Gesetzmäßigkeit, unter der das soziale Leben des Menschen steht, bildet den Inhalt dieses Werkes. Der Verfasser gelangt zu dem Ergebnis, daß die allgemein gültige Richtschnur für das dem sozialen Ideal entsprechende Recht nur die Herstellung einer Gemeinschaft von Menschen sein kann, deren Wollen von bloß subjektivem Begehren frei ist, von denen vielmehr jeder die objektiven Zwecke der anderen zu den seinigen macht.